لاهوت التاريخ
عند القديس أوغسطين

د . زينب محمود الخضيرى
كلية الآداب - جامعة القاهرة

١٩٩٢م

دار الثقافة للنشر والتوزيع
٢ ش سيف الدين المهرانى - الفجالة
ت ٩٠٤٦٩٦ - القاهرة

لاهوت التاريخ

الطبعة الأولى
١٤١٣ هـ - ١٩٩٢م

الناشر

لاهوت التاريخ

عند القديس أوغسطين

د . زينب محمود الخضيرى
كلية الآداب - جامعة القاهرة

١٩٩٢م

دار الثقافة للنشر والتوزيع
٢ ش سيف الدين المهرانى - الفجالة
ت ٩٠٤٦٩٦ - القاهرة

إهداء

إلى روح أمى مثال الأصالة والعطاء

التى وجدت عندها من الحكمة

ما لم أجده فيما قرأت

* * *

مقدمـــة

هذه دراسة جديدة عن أوغسطين تطمع فى إلقاء أضواء جديدة على فكر أشهر آباء الكنيسة الكاثوليكية على الإطلاق . وكان من الطبيعى أن يكون نصيب أوغسطين من الدراسات الأكاديمية هائلاً لمكانته الرفيعة ، ولكونه قد إنفرد بالسيطرة على العقل الغربى لقرون عديدة حتى زاحمته فى هذه السيطرة العقلانية المشائية المؤمنة التى أرساها كل من ألبرت الكبير وتوماس الأكوينى فى القرن الثالث عشر . وبالرغم من هذه المنافسة فما زالت بعض مفاهيم بل وبعض نظريات أوغسطين تسيطر على العقل الغربى الذى يدعى " خلاصه " من قبضة المسيحية ومنظرها الأعظم ، ولعل أكبر دليل على هذا تأثر أوجست كونت بنظرية المدينتين . ويخيل إليّ أن المرء إذا سبر غور أكثر المذاهب الغربية ابتعاداً عن العقيدة المسيحية فلابد أن يجد أوغسطين قابعًا هادئًا فى الأساس واثقًا من نفوذه !

وفقًا لما تقدم تبدو المهمة يسيرة إذن بالنسبة لأى باحث يشرع فى الكتابة عن أوغسطين وذلك لكثرة وتنوع ما كتب عنه ، وهى بالفعل كذلك لو اكتفى الباحث بنقل خلاصة ما كتبه الغربيون - وما أغزره وأعظمه - عن

أوغسطين ، إلى اللغة العربية التى لم يحفل كتابها الأكاديميون كثيراً بأوغسطين ، حتى أن أحدهم عندما خصص له دراسة وجده لا يكفى فألحق به " مقدمات فى العقيدة المسيحية والفلسفة الوسيطية " !! إلا أن مهمة دراسة أوغسطين تصبح مهمة شاقة كل المشقة لو أن الهدف كان النظر لنسق أوغسطين من زاوية جديدة إذ يقتضى ذلك إعادة قراءة صاحبنا وإعادة تقييم الآراء السابقة عنه . وهذا ما حاولت فعله وإن كنت لا أدعى البتة أننى نجحت فى ذلك ... ولكننى حاولت جاعلة هدفى هو الوقوف على محور المذهب الأوغسطينى .

ولقد تبين لى بعد دراستى لعملين من أعمال أوغسطين كتبهما قبل سقوط روما عام ٤١٠ وأعنى بهما " فى الإيمان والرمز " و " الخواطر " وبعد مقارنتهما بتحفتيه اللتين أبدعهما بعد هذا التاريخ - مدينة الله والاعترافات - أن لنسق أوغسطين اللاهوتى محورين وليس محور واحداً! أما الأول فهو الذى التفت حوله مفاهيمه ونظرياته اللاهوتية الخالصة قبل سقوط روما ، وأما الثانى فهو الذى نسج حوله أوغسطين بمهارة عبقرية نظرياته الجديدة التى وظّف فيها كل مفاهيمه السابقة . وكان التفسير الوحيد لهذا التبدل فى المحاور هو أن سقوط روما عام ٤١٠ على يد القوط زلزل صاحب " مدينة الله " فبدله تبديلاً!! حول هذا الحدث التاريخى المذهل أوغسطين من لاهوتى كل همه توضيح بل وبلورة مفاهيم المسيحية إلى مدافع عنها وسيلته الوحيدة لذلك هى تفسير التاريخ والتنظير له . واكتسبت المفاهيم دلالات جديدة فأصبحت الخطيئة الأولى هى بداية التاريخ ، وأصبح تجسد الله فى المسيح تدشيناً لعهد جديد هو عهد الخلاص ، وأصبح اليوم الآخر هو يوم اكتمال مدينة الله أى هو نهاية التاريخ وبدء الأبدية ، وأصبح الله فى جوهره هو محرك التاريخ، وأصبح تاريخ البشرية كله هو مسيرة

المدينتين : مدينة الله ومدينة الأرض . وبات كل همه تحديد تصور " دقيق " لصيرورة التاريخ ولهدفه فى المستقبل. تبدلت الأدوار فبعد أن كان التاريخ مجرد وسيلة يستعان بها لتفسير العقيدة ، أصبح هو الهدف الذى يستعان من أجل تفسيره بالعقيدة !

نبه سقوط روما المهول أوغسطين لهذه الحقيقة " الدنيوية " المؤلمة ألا وهى أن للتاريخ الزمانى قيمة إذ نبهه إلى أن المسيحية صار مصيرها مرتبطًا بمصير الدولة منذ أن أصبحت هى عقيدتها الرسمية فكل ما يهدد الدولة ويضيرها يهددها هى ويضيرها . إنتبه أوغسطين إلى أن المسيحية أصبحت وثيقة الصلة بما يجرى على الأرض وأن اللاهوتى عليه ألا ينشغل فحسب بالطريق إلى الحياة الأخرى بل بما يحدث فى الحياة الدنيا أيضًا . تَيقّن أوغسطين – وهنا تكمن بصيرته – إلى أن مدينة الأرض بسبب لعنة التاريخ أصبحت ذات شأن سواء أرادت المسيحية ذلك أم لم ترده . هذه الأزمة التى عاشها أوغسطين والتى بدلته تبديلاً كان من نتاجها مسك الختام : نظريته عن المدينتين التى هى نظرية فى لاهوت التاريخ وليست نظرية فى اللاهوت .

وهكذا كان لإنتباهى للعلاقة الوثيقة بين التاريخ وفكر أوغسطين كل الفضل فى إدراكى لهذه الحقيقة الواضحة كل الوضوح والتى حام حولها كثير من الباحثين وإن لم يتخذها أحد منهم نقطة ارتكاز لرؤية جديدة لكل نسق أوغسطين وأعنى بها أن المرحلة الأخيرة من تطور أوغسطين الفكرى والتى يطلق عليها المرحلة الكهنوتية والتى تبدأ برسمه كاهنًا فى هيبونا فى ربيع ٣٩١ وتنتهى بوفاته فى ٤٣٠ تنقسم فى الحقيقة إلى مرحلتين يفصل بينهما سقوط روما . وفى الأولى كان منظّرًا فحسب " للمذهب المسيحى " وهو ذات عنوان أعظم أعماله فى هذه المرحلة ، وفى الثانية كان لاهوتيًا

للتاريخ . وما أن وقفت على هذه الحقيقة ، أى ما أن وجدت هذه الزاوية الجديدة حتى أصبح الطريق ممهداً للبحث عن كل مفاهيم الفكر التاريخى بل وعن منهج للتاريخ عنده . أما المنهج فهو مبتكر جعله صاحبه يتناسب والنص التاريخى الأعظم فى نظره ألا وهو الكتاب المقدس وأهم أدواته التأويل ، وأما المفاهيم التاريخية فهى عديدة ثرية : محرك التاريخ وصيرورته وجدله وهدفه والعوامل المؤثرة فيه . ولم يقف الأمر بأوغسطين عند هذا الحد بل تجاوزه للاهتمام بلاهوت للسياسة خاصة فيما يتعلق بعلاقة المسيحية بالسلطة السياسية .

ولولا الدراسات القيمة التى سبقتنى لما حاولت أنا شيئًا . وعلى رأس هذه الدراسات دراستا جيلسون الدقيقتين "مقدمة لدراسة القديس أوغسطين " و " تحولات مدينة الله " التى يدرس فيها تأثير مدينة الله على المدن الفاضلة عند عدد من الفلاسفة ، ومنها أيضًا دراسات مارو الأربع والتى هى أميل للبحث التاريخى منها للبحث الفلسفى ، ومارو هذا عمل أستاذاً للتاريخ فى جامعتنا الأم عندما كانت تحمل اسم فؤاد الأول ، وأهمها على الإطلاق أولها زمانيًا والتى أصبحت دراسة كلاسيكية لا غنى عنها لدارس أوغسطين : " القديس أوغسطين ونهاية الثقافة القديمة " (١٩٣٨) التى تلتها " ازدواجية زمان التاريخ عند القديس أوغسطين " فـ " أوغسطين والأوغسطينية " ، فـ " لاهوت التاريخ " . ومن أكثر الدراسات الطموحة دراسة دين الحديثة عن " الأفكار السياسية والاجتماعية للقديس أوغسطين" .

وستظل المياه تجرى فى نهر البحث الفلسفى وسيظل أوغسطين يجد من يبحث فى نسقه عن حقيقته .

والله ولى التوفيق

الهرم ١٩٩٢ **زينب محمود الخضيرى**



الفصل الأول

العلم والفلسفة والحكمة

١ - تطور أوغسطين الفكرى :

قد يبدو غريبًا أن تخصص دراسة عن لاهوت التاريخ عند أوغسطين فصلاً بأكمله لمعالجة العلم والفلسفة والحكمة عند صاحب " مدينة الله " . إلا أننا إذا تمعنا فى الأمر انتهينا بالضرورة إلى العلاقة الوثيقة بين الموضوعين إذ كان أوغسطين يسعى فى كل معالجاته التى تناولت تاريخ البشرية (وأهمها بالطبع ما جاءت فى مدينة الله) إلى الكشف عن الحكمة الإلهية المتحققة فى التاريخ ، والتى تكشف عنها الأحداث والوقائع التاريخية التى يمكن الإلمام بها بواسطة علم التاريخ أى أنه كان يسعى للسمو على العلم لبلوغ الحكمة . وبما أن الحقيقة التاريخية هى جزء من الحقيقة المسيحية الكلية ، أو بما أن الحكمة التاريخية هى التجلى التاريخى للحكمة الكلية فلابد من الوقوف على مفهوم الحكمة عند أوغسطين ، الأمر الذى لن يتحقق إلا إذا وقفنا على مفهومين آخرين مرتبطين أشد الارتباط بهذا المفهوم ونعنى بهما العلم والفلسفة ، ليمكننا فهم الحكمة التاريخية عنده .

وحياة أوغسطين مرآة للتطور الفكرى الذى مر به والذى جعله يتحول عن السعى للعلم والفلسفة إلى الشغف بالحكمة وحدها ولذا ليس أمامنا إلا تتبع

تطور أوغسطين الفكرى الذى إنتهى بمرحلة الشغف بالحكمة المسيحية حتى نقف على حـقـيـقـة هذه . المرحلة الأولى من هذا التطور تنتـهى بإيمانه بالمسيحية فى صيف ٣٨٦ . وفي هذه المرحلة لم يكن البحث الفلسفى يشغل حيزًا كبيرًا من اهتمامه . فحتى هذا التاريخ كان أوغسطين فى المقام الأول معلمًا للبلاغة وأستاذًا ومحاضرًا فيها . وفى سن التاسعة عشرة (عام ٣٧٣) قرأ محاورة شيشرون الشهيرة " هورتنسيوس " التى يدافع فيها عن الفلسفة ، ويمتدحها باعتبارها النشاط العقلى الوحيد القادر على ارشاد الإنسان للسعادة الحقة المتمثلة في اللذة العقلية لا فى اللذة المادية . أشعلت هذه المحاورة حب الحكمة فى أوغسطين إلا أنها لم تنجح مع هذا فى تحويله للفلسفة . والغريب أن أوغسطين إنكب عقب قراءة "هورتنسيوس " على دراسة الكتاب المقدس يدفعه إلى هذا تأثير أمه عليه ذلك التأثير الذى كان يجذبه للعقيدة بينما ميله العقلى يجذبه للفلسفة . إلا أن رداءة الترجمات اللاتينية أثنته عن عزمه فتحول للمانوية التى ظل مبهورًا بها لمدة تسع سنوات كاملة من سن التاسعة عشرة حتى سن الثامنة والعشرين ولم يفق من هذا الإنبهار إلا بعد ما عجز أحد أئمتها المشهورين ويدعى فوستوس عن الإجابة عن أسئلة طرحها عليه(١) .

نعود لعلاقته بالفلسفة فى هذه المرحلة لنقول إن ما وقف عليه أوغسطين من الأعمال الفلسفية كان ضئيلاً لا يكفى لجعله فيلسوفًا. قرأ لأرسطو مقولاته فحسب إذ لم تكن سائر أعمال صاحب الأورجانون قد ترجمت بعد إلى اللاتينية . وقرأ لشيشرون فضلاً عن " هورتنسيوس " " المحاورات الفلسفية " مما جعل من شيشرون أهم مصادره الفلسفية . وقرأ كلاً من

سينكا وأبولا . أما أفلاطون – أكثر من مال إليه أوغسطين – فقد قرأ له " طيماوس " و " فيدون " وقرأ قبل إيمانه بالمسيحية بعدة شهور جزءاً من تاسوعات أفلوطين(٢) .

ويختلف الباحثون بصدد الدور الذى لعبته قراءته للتاسوعات فى إيمانه بالمسيحية أى بصدد الدور الذى لعبته فى أول قطيعة فى حياته الفكرية إذا ما اتفقنا على أن القطيعة الثانية نتجت عن انضمامه للسلك الكهنوتى . فهناك فريق يرى أن هذه القطيعة الأولى كان سببها تحوله للأفلوطينية وليس إيمانه بالمسيحية . ومن الباحثين الذين ينتمون لهذا الفريق بواسنيه Boissier بكتابه " نهاية الوثنية " La fin du Paganisme والفريك Alfaric فى كتابه " التطور الفكرى للقديس أوغسطين " l'Evolution intellectuelle de Saint Augustin . بينما يذهب فريق ثان إلى أن سبب هذه القطيعة الشهيرة هو إيمانه بالمسيحية وليس قناعته بالأفلوطينية وعلى رأس هؤلاء بورتاليبه Por-talié فى مقاله عن أوغسطين فى قاموس اللاهوت الكاثوليكى Dictionnaire de Théologie catholique ، وبواييه Boyer فى كتابه " المسيحية والأفلوطينية المحدثة وتكوين القديس أوغسطين "(٣) Christianisme et néoplatonisme dans la formation de Saint Augustin، و Marrou مارو فى كتابه الشهير " القديس أوغسطين ونهاية الثقافة القديمة " Saint Augustin ét la fin de la culture antique . ونصوص أوغسطين نفسها محيرة فهو يصور الأفلاطونيين على أنهم عرفوا الله بالحدس " إن هؤلاء ... ما إن عرفوا الله حتى اكتشفوا علة خلق الكون "(٤) . ألا يعنى هذا أن أوغسطين وجد بعقله عند الأفلوطينية ما كان يعجز عن تفسيره فى المسيحية وبالتالى يعجز عن الإيمان به فآمن بالمسيحية بفضلهم ؟ أى ألا يعنى هذا أن الأفلوطينية هى

التى قادت أوغسطين للمسيحية ؟ ومما يرجح الإجابة بنعم عن هذه الأسئلة أن أوغسطين كان قد استمع للقديس امبرواز فى ميلانو وهو يفسر الكتاب المقدس مستنداً إلى الأفلوطينية مما أقنعه بقيمة هذا الكتاب وبالمسيحية . ولكن عندما يقول عن الأفلاطونيين : " إخترتهم بالذات لأنهم يتبينون أكثر من غيرهم حقيقة الله الواحد الذى خلق السماء والأرض "(٥) يوقعنا فى حيرة أشد . فنحن نعرف أنه إطلع على التاسوعات ثم آمن بالمسيحية بينما هو يقول لنا فى هذا النص أنه فضل الأفلاطونيين على غيره من الفلاسفة لأنهم تبينوا حقيقة الله كما تصورها المسيحية ، أى أنه فضلهم على غيرهم لأنهم كانوا يتفقون وما آمن به . وإذا كنا لا نستطيع حسم الأمر فيما يتعلق بالدور الذى لعبته الأفلاطونية فى تحول أوغسطين للمسيحية فبإمكاننا تأكيد أن أوغسطين عنى بالربط بينها وبين العقيدة اليهودية إيماناً منه بأن ثمة تشابهاً واضحاً بين الاثنتين . ففى الفصل الحادى عشر من الكتاب الثامن من مدينة الله يستبعد إستماع أفلاطون للنبى آرميا وذلك أثناء زيارته الشهيرة لمصر معللاً ذلك بأن أفلاطون ولد بعد عهد دعوة آرميا بنحو قرن ، و إن كان يؤكد أن أفلاطون لابد وأنه قد عرف أسفار موسى بأى وسيلة من الوسائل إذ أن التشابه بينهما مما لا يمكن إنكاره(٦) .

أما المرحلة الثانية من حياته الفكرية فقد بدأت فى خريف عام ٣٨٦ فى كاسيكياكوم التى بقى فيها حتى ربيع ٣٨٧ ، واستمرت فى ميلانو ، وفى روما بعد تعميده ، وفى أفريقيا فى طاجستا ، وانتهت فجأة بإنضمامه للسلك الكهنوتى عندما رسم كاهناً فى كنيسة هيبونا فى ربيع ٣٩١ . ويمكن

القول أن هذه المرحلة مرحلة فلسفية ، أصبح أوغسطين يسعى فيها لدراسة الفلسفة وأصبحت فيها ثقافته ثقافة فلسفية أى تبدلت بنية أوغسطين الثقافية(٧) .

لم يعد أوغسطين حائرًا وغارقًا فى الشك فى بحثه عن الحقيقة التى كانت هى ضالته المنشودة طوال عمره بل رسا عند تصور الأفلوطينية للحقيقة .وفى كاسيكياكوم كتب مجموعة محاوراته التى يطلق عليها "محاورات كاسيكياكوم " Dialogues de Cassiciacum وهى أربع " ضد الأكاديميين Contra Academicos " و " فى النظام " De Ordine و " الحياة السعيدة " De Beata vita و " مناجاة النفس " Soliloquiorum ، وكلها حصيلة مناقشاته مع مجموعة من التلاميذ أقاموا معه فى كاسيكياكوم . وفيها حث تلاميذه على ترك الاهتمام بالشعر وصرف العناية للميتافيزيقا . ويمكن تسمية هذه المرحلة بمرحلة دراسة الحكمة Studium Sapientiae وإن كان يعنى بها الحكمة الإنسانية أى الفلسفة التى كان يعبر عنها أحيانًا بتعبير آخر هو amor sapientiae وهو الترجمة اللاتينية الحرفية للمصطلح اليونانى Philosophia والذى يعنى محبة الحكمة ، إلا أن دراسة أوغسطين للفلسفة لم تكن تعنى أنه أصبح رجلاً حكيمًا Vir sapiens أى متفلسفًا ، بل تعنى فحسب أنه انشغل بالفلسفة وبدراستها باحثًا فيها عن الحقيقة . وبعد تعميده كتب مجموعة من الأعمال الهامة منها " فى خلود النفس " De Im- mortalitate animae ، و " فى الموسيقى " De Musica ، و " فى كمية النفوس" De quantitate animae وفى " حرية الاختيار " De libero arbitro ، و " فى حقيقة الدين " De Vera religione . و " فى سفر التكوين ضد المانوية

" De genesi contra Manichaeos ، والكتب الثلاثة الأخيرة تتُجلى فيها ارهاصات المرحلة الكهنوتي التالية من حيث غلبة الطابع اللاهوتى عليها[8] .

ويشكل عام يمكننا القول إن أوغسطين كان يبحث فى هذه المرحلة عن الحقيقة بالمناهج الفلسفية المتاحة له .

أما المرحلة الثالثة التي يطلق عليها المرحلة الكهنوتية أو مرحلة " المذهب المسيحى " Doctrina christiana فقد بدأت فى ربيع ٣٩١ برسمه كاهنا في هيبونا التى أصبح أسقفها بعد خمس سنوات . وفى هذه المرحلة لم يقلع أوغسطين تمامًا عن الاهتمام بدراسة الفلسفة ، والدليل على ذلك أنه كتب فى هذه المرحلة تحفته الفلسفية " فى الثالوث " De Trinitate إلا أنه لم يعد لديه الوقت الكافى للإستغراق فيها إذ كان عليه أن يكرس كل وقته وجهده لدراسة النصوص المقدسة دراسة متعمقة بحيث يمكنه استخدامها بيسر فى رسالته الجديدة ، ألا وهى توضيح المسيحية والدفاع عنها ضد خصومها[9]. ومنذ أن أصبح أوغسطين أسقفًا فى عام ٣٩٦ وحتى وفاته فى عام ٤٣٠ تخلى قديسنا عن الكثير من أمانيه الفكرية العزيزة عليه من أجل مسئولياته الجديدة الجسيمة التى تحملها بكل تفانى طوال أربعة وثلاثين عامًا . أصبح أوغسطين الأسقف يحيا ويفكر ويعمل من أجل شعبه المسيحى أكثر مما يحيا ويفكر من أجل الفكر الفلسفى . أصبح كل همه تحقيق خلاص شعب المؤمنين . تخلى عن برجه العاجى وانغمس فى مشاكل الواقع الإنسانى إذ فرضت عليه وظيفته كأسقف – فضلاً عن تلبية احتياجات المؤمنين الروحية المتنوعة – إدارة ثروة الكنيسة ، والقيام بدور القاضى الذى يفصل فى مشاكل الرعايا سواء أكانوا مسيحيين أم وثنيين ، إذ كان هؤلاء يفضلون

اللجوء إلى الأسقف ليفصل فى مشاكلهم ثقة منهم فى حياده ونزاهته وعدله[١٠] . انفصل نتيجة لمهمته عن فكر العصر القديم ليبشر بفكر العالم الجديد ، عالم المسيحية ، أو بعبارة أخرى ابتعد عن التراث الفكرى القديم ليدشن فكراً جديداً نابعاً من مشاكل الناس واحتياجاتهم الروحية والمادية . أدرك أن الفكر القديم الذى كان منكبًا عليه فى المرحلتين السابقتين قد انقطعت صلته بالحياة الاجتماعية وبالواقع الحى ولم تعد له صلة إلا بصفوة مضمحلة ، وإن الفكر الجديد الذى لابد وأن يوجد هو ذلك الذى يخدم حياة المسيحيين[١١] . يقول " يا مولاى أنت مليكى ، أنت الهى ولابد أن أكرس كل المفيد الذى تعلمته صغيراً لخدمتك ، ولابد ألا أتكلم ، وألا أقرأ وألا أكتب ، وألا أحسب إلا من أجل خدمتك "[١٢] . ولقد نجح أوغسطين فى تدشين هذا الفكر الجديد ونعنى به ما أسماه هو " المذهب المسيحى " Doctrina chris-tiana . ولقد استخدم بالطبع فى تكوين هذ الفكر الجديد عناصر قديمة تنتمى للفكر الفلسفى القديم ، أى تنتمى للمرحلة الفلسفية عنده إلا أنه وظفها توظيفًا جديداً ، وبذا كان مؤسس الفكر المسيحى الوسيط[١٣] . تميز أوغسطين عن أباء الكنيسة السابقين عليه سواء أكانوا من اليونان مثل القديس باسيل Basile أو جريجوار دى نازيانز Grégoire de Nazianze ، أم من اللاتين مثل القديس جيروم وامبرواز بإدراكه أن العالم القديم الذى يعيش فى كنفه ينهار. ولقد جعله هذا الإدراك يتجه للمستقبل لإعادة بناء الفكر بشكل جديد هو الشكل المسيحى الوسيط[١٤] .

ولقد ظل يدعو إتباعه فى هذه المرحلة لدراسة الحكمة الإنسانية وإن نبههم إلى ضرورة التخلى عن كل ما يعارض الفكر المسيحى ومن قبل ذلك

بعض الأفكار الأفلاطونية مثل فكرة وجود النفس فى حياة سابقة على الميلاد ،وإمكانية تحقيق السعادة على الأرض ،وفكرة احتقار المحسوس[١٥] . عنى إذن أوغسطين بالحكمة فى هذه المرحلة السابقة وإن أعطاها دلالة جديدة ولعل هذا التبديل فى دلالة الحكمة هو أهم ما يميز تطور أوغسطين الفكرى . ولذا نرى ضرورة دراسة هذا المفهوم عنده .

٢ - تطور مفهوم الحكمة عند أوغسطين :

فى المرحلة الفلسفية كانت الحكمة تعنى عند قديسنا " العلم بالأشياء الإنسانية والإلهية " Sapientia rerum humanarum divina-rumque scientia وهو تعريف يكاد يطابق تماماً تعريف الرواقية الأول. وهو ما يعنى أن أوغسطين ظل فى هذه المرحلة الفلسفية بالرغم من إيمانه بالمسيحية يحتفظ بالتصورات اليونانية القديمة للحكمة. ومفهوم الحكمة هذا من المفاهيم القديمة التى حورها أوغسطين فى المرحلة الكهنوتية لتصبح مسيحية تماما ، أصبح يعرفها بالتقوى " Hominis autem Sapientia pietas est" مستندا إلى ما جاء فى سفرأيوب" أن الحكمة قالت للإنسان مخافة الله هى الحكمة "أيوب : الإصحاح ٢٨ ، الآية٢٨)[١٧].

ومن الجديربالذكر أن أوغسطين كان يعرِّف الحكمة احيانا بصيغ تجعلها تبدو وكأنها تعني ما كانت تعنيه عند كل من أفلاطون وارسطو كأن يقول عنها أنها "المعرفة العقلية بالأشياء الخالدة "Aeternarum rerum cognitio intellectualis "[١٨] كان مثل هذا التعريف يجعلها تبدو عند قدسينا وكأنها تعنى تأمل المثل الافلاطونية الخالدة والثابتة والمعقولة ، أو كأنه تعنى معرفة العلل الأولى ومبادئ الأشياء وكلها أمور خالدة ثابتة

كما هو الحال عند أرسطو . أي أن الحكمة كانت تبدو عنده وكأنها توازي اللوغوس ، أي جملة حقائق العالم المعقول ، إلا أنها في الحقيقة كانت تعني شيئا مختلفا تماما عن حكمة الفلاسفة إذ أصبحت تعني معرفة الله من منظور مسيحي ، ومعرفة كل من الخير الأقصى والغبطة كما تحددهما العقيدة . أن الحكمة أصبحت تعني عنده معرفة أن المسيح قد مات وبعث من أجل خلاص الإنسان . وهو عندما يقول أن الله وحده هو الذي يستحق لقب الحكيم لا يعني بهذه الصفة شيئا من قبيل ما جاء عنها في فايدروس أو في تاسوعات افلوطين ، بل يعني بها أحد اسماء الله وإحدى صفات الجوهر الإلهي ، والاقنوم الثاني. ولم يعد محب الحكمة عنده محبا لها بالمعنى الذي كان يذهب إليه الفلاسفة اليونان بل هو محب لها بمعنى أنه يحب المسيح ويؤمن به [١٩] يقول :"عن الحكمة كلا منا ، لا عن حكمة هذا العالم التي هي جهالة عند الله ، بل عما هي ، حقا بنظره ، حكمة . الله هو كمال الحكمة ، وحكمة الإنسان عبادة الله ، وتناقش الناس في الحكمة فقالوا : إنها علم الأمور البشرية والإلهية . بيد أن الكثيرين لم يسعوا إليها إلا كسبا لمديح الناس لهم وارادوها في حياتهم علما لا خلقا تأمر به الحكمة فنالوا مجدا بشريا زائلاوعجزوا عن الوصول إلى نور الله .ولم يطلبوا الحكمة ، مع إنهم تظاهروا بالبحث عنها ، ولو بحثوا عنها حقا لعاشوا وفقا لمبادئها." [٢٠] واضح من النص أنه يرفض المفهوم الذي تكون بمقتضاه الحكمة علما عقليا بالأمور البشرية والإلهية ، ويرى على العكس ان الحكمة الحقيقية هي معرفة بالله وفقا لما جاء في العقيدة ، وهي هدى للناس لما فيه خيرهم وسعادتهم . كما يتضح من النص حرصه عل التمييز بين كمال الحكمة الذي هو الله نفسه وبين الحكمة الإنسانية التي هي عبادة الله . وعند أوغسطين الحكمة ليست هي الحقيقة فحسب بل هي تلك الحقيقة

التى تحقق الغبطة التي هي غاية الإنسان . إن الحكمة الانسانية فى هذه الحياة الدنيا هى المجهود الذى يبذله الإنسان لمعرفة الله ولحبه مما يحقق له السعادة ، وهى فى الحياة الأخري التأمل الهادئ لله الذى يحقق الغبطة .

وليس بإمكان البشر الإحاطة بهذه الحكمة المسيحية على هذه "الأرض الفانية " in terra morientiam ، وهي فى الحياة الأخرى من نصيب نفوس المصطفين فحسب ، إلا أن الله ينعم بجزء يسير من هذه الحكمة على صفوة قليلة العدد هم أكمل النفوس البشرية على هذه الأرض [٢١] .

والكتاب المقدس فى رأيه هو مصدرنا الوحيد للحكمة ولا يعني هذا أن الحكمة الإنسانية تكون مجرد تفسير لهذا الكتاب بل هى تفسير تتخلله معالجة الكثير من المسائل اللاهوتية كما يتضح فى تفسيره مثلا لسفر التكوين de genesi ad litteram فالكتاب العاشر من هذا التفسيرعلى سبيل المثال هو فى حقيقته رسالة مستقلة عن أصل النفس الذى عرج له أوغسطين لتفسير صمت سفر التكوين فيما يتعلق بهذه المسألة الخطيرة . واحيانا تكون المسائل اللاهوتية التى يعالجها فى تفاسيره للكتاب المقدس هى فى نفس الوقت مسائل فلسفية مثل مسألة الأفكار الخالدة فى الكتاب الرابع ، ومثل نظرية الأصول البذرية فى الكتابين الخامس والسادس . وكان يخصص فى بعض الأحيان أعمالا قائمة بذاتها يعالج فيها بشكل نسقى محتوي الإيمان مثل " موجز الى لوران" Enchiridion ad Laurentium و"فى الإيمان والرمز " De Fide et Symbolo و "المذهب المسيحى " Doctrina Christiana. وفى أحيان أخرى كان يخصص جزءاً من أعماله التى ليست باللاهوئية الخالصة لمعالجة بعض المسائل اللاهوتية كما فعل فى الكتب الأخيرة من مدينة الله و فى الكتب الثمانية الأول من " فى الثالوث " DeTrinitate[٢٢] .

وفى ختام عرضنا لمفهوم الحكمة في المرحلة اللاهوتية الكهنوتية يمكتنا القول أن الحكمة كانت من حيث الموضوع هي الإرهاصة الأولى لما سيصبح فيما بعد اللاهوت والذي ستتضح صورته تماما فى القرن الثالث عشر وخاصة على يدى القديس توماس الأكويني . فاللاهوت كما نعرف هو ذلك الجهد العقلى الذي ينصب على العقيدة كما عبر عنها فى الكتاب المقدس ، والذي يسعى لإستخلاص القضايا ولعرضها ، أى هو ذلك الجهد الذي يتجاوز الشرح والتفسير النصى، وهو ما كان يحاول أن يحققه أوغسطين من آن لآخر (٢٣) .

على أنه يجب الا يفوتنا أن هذه الحكمة الإنسانية عند أؤغسطين التى اعتبرناها الارهاصة الأول لعلم اللاهوت كانت تختلف عنه كما تجلى عند علماء اللاهوت فيما بعد من حيث أنها لم تكن عنده من كسب العقل الإنسانى وحده كما سيكون اللاهوت عند أصحابه فيما بعد بل كانت نعمة من نعم اللاطف الإلهى . يقولها صراحة : " ولكن كما أنه لا يمكن لأحد أن يوجد ذاته بذاته ، فكذلك لا أحد يمكنه أن يكون حكيما بذاته ، بل هو يكون كذلك بفضل النور الذى قيل عنه " كل حكمة تأتى من الله " (٢٤) .

ويبقى أكثر الأسئلة بعثا للحيرة لكل الباحثين ونعني به ما هي وسيلتنا كبشر مخلوقين لله لبلوغ الحكمة ؟! أى ما هى الإداة التى أنعم بها الله علينا لإكتساب سبب الغبطة أى لاكتساب الحكمة ؟ وفى اعتقادى أنه لا يمكننا الإجابة عن هذا السوال إلا بعد عقد مقارنة بين كل من الحكمة والعلم في فكرأوغسطين ، مقارنة من شأنها إيضاح هوية كل منهما وتحديد الاداة المعرفية المستخدمة فى كل منهما ، ولذا نبدأ بالمقارنة بين هذين النمطين المعرفيين .

٣ - الحكمة والعلم :

أصبح أوغسطين لا يبغى فى المرحلة الكهنوئية إلا الحكمة بالمعنى الذى حددناه لها والتى تحقق غبطة المؤمن التى هى الغاية الطبيعية لكل إنسان . يقول " كل انسان أيا كان يهوى إن يكون سعيداً وما من إنسان إلا ويهوي ذلك . وان أحب شيئا دون سعادته فان يحبه فى سبيل سعادته ." (٢٥)

وبداية نقول أن أوغسطين لم يسعى لوضع نظرية ميتافيزيقية فى المعرفة بل سعى لوضع قاعدة عملية تكون اساسا للإنسان في استخدامه لقدرته على المعرفة وتحقيقا لذلك ميز بين تصورين ممكنين للمعرفة هادفا بهذه التفرقة تحقيق مزيد من الإيضاح لمفهوم الحكمة . أما النمط الأول من المعرفة فهو الذى يهدف للمعرفة في حد ذاتها . وهذاالنوع لا حد له لان الذى يطلب المعرفة لذاتها لن يصل ابدا للحظة يكتفى فيها بالقدر الذى حققه من المعرفة . وهو ما يمسيه أوغسطين بالعلم Scientia هويشتمل على العلم بالمعني التقليدى وعلى حكمة الفلاسفة . أما النوع الثانى من المعرفة فيتميز بان له هدفا محددا هو تحقيق السعادة مما يفرض عليه حدودا واضحة ومنهجا محددا ، وقد أطلق عليه أوغسطين اسم الحكمة Sapientia.(٢٦) ويميز بين العلم والحكمة بتفرقة اخري من شأنها القاء مزيد من الأضواء على هوية كل منهما ونعنى بها التفرقة بينما على أساس الموضوع . يقول " تختص الحكمة بإدراك الأشياء الخالدة بينما موضوع العلم هو ما تجعلنا الحواس نحس به " (٢٧) فبينما يختص العلم بمعرفة الأشياء الدنيوية (الزمانية) معرفة عقلانية Temporalium reram cognitio rationalis، تختص الحكمة بمعرفة الأشياء الأزلية معرفة عقلية " Aeternerum re- rum cognitio intellectualis (٢٨) وهو لا يقوم بهذه التفرقة بين الحكمة التى هي تأمل للحقائق الأزلية أو بعبارة أخري التى تعني بمعرفة

الله ويعبادته ، وبين العلم الذى هو معرفة ادنى مرتبة لكونه معرفة بالأشياء المخلوقة الزمانية ، تأثرا بثنائية المعرفة الافلاطونية كما يبدو للوهلة الأولى إنما يفعل ذلك في حقيقة الأمر استجابة لإحتياج عنيف لمقابلة المعني التقليدى لكلمة علم Scientia – ونقصد بالمعنى التقليدى معناه في التراث الفلسفى العلمى اليوناني الروماني القديم – بالمفهوم المسيحى المختلف جذريا لكلمة حكمة Sapientia(٢٩) . ودليلنا على ذلك أنه كان يستند دائما في تفرقته بين المفهومين للنصوص المقدسة من قبيل ما جاء فى رسالة بولس الأول الى أهل كورنثوس (الإصحاح الثاني عشر ، الأية ٨) : « فإنه لواحد يُعطى بالروح كلام حكمة ولأخر كلام علم بحسب الروح الواحد » ؛ وما جاء فى سفر أيوب الإصحاح (الثامن والعشرين ، الأية ٢٨) : « وقال للإنسان مخافة الرب هى الحكمة والحيدان عن الشر هو الفهم » (٣٠) ؛ وماجاء فى كتاب الحكمة (السفر السادس ، الأية ٢٦) وما جاء فى الجامعة (السفرالأول ، الأية الأولى٩)(٣١) .

ولعل آخر هذه التفرقات بين العلم والحكمة وأهمها هى تلك التي تقوم على أساس وظائف العقل . جعل للعقل وظيفتين Officia أو شكلين من أشكال استخدامه ، وظيفة عليا سامية هي الحكمة قوامها تأمل الحقائق الخالدة أى الله والنفس ، ووظيفة أدنى هى العلم قوامها إعمال العقل في معطيات التجربة الحسية وهدفها معرفة الحقائق الزمانية الموجهة للفعل(٣٢) أو المتعلقة بتجربة التاريخ الإنساني أو "بالمعرفة التاريخية " Cognitio historica حسب تعبيره (٣٣) . وهو بهذا يوسع من مجال العلم ليجعله يشتمل على كل ما يخص التقنيات المختلفة ويخص الحياة الإجتماعية، والعلوم الدنيوية والتاريخ والعلوم المعاونة فى تفسير العقيدة (٣٤) . وبالرغم

من أن للعقل وظيفتين فإنه لا ينقسم أى أن الوظيفتين «الأثنتين تكونان في عقل واحد » Duo in mente una[٣٥] .

واضح من عرضنا أن أوغسطين كان يقيّم العلم تقيما دينيا وأخلاقيا ليجعله فى مرتبة أدنى من مرتبة الحكمة . يقول « يا بنى العزيز جدا لوران من الصعب علّى الإعراب عن رغبتى الشديدة فى رؤيتك حكيما لا من قبيل الذين قيل عنهم (أين الحكيم . أين الكاتب . أين الباحث فى هذا العالم . ألم يُجهل الله حكمة هذا العالم) (رسالة بولس الرسول الأول إلى أهل كورنثوس ، الأصحاح الأول ، الأية ٢٠) ، إنما من قبيل الذين كتب عنهم (أن جمهرة الحكماء هم سلامة الكون) (الحكمة : الإصحاح السادس ، الأية ٢٦) »[٣٦] همش العلم تماما بما أنه لا طائل منه بالنسبة للمؤمن ، أ؟ى بما أنه لا يحقق غبطته يقول « ما أشقى من يعلم كل شئ ولا يعرفك أنت أيها الرب الاله ! وما أسعد من يعرفك وان كان يجهل كل شئ ! ان الذى يعرفك ويعرف الأشياء كلها لا يزداد سعادة بمعرفتها بل أنت وحدك مصدر سعادة له إذا عرفك إلها فسبحك وشكرك ولم تطغ عليه أفكاره »[٣٧] ويقول رافضا ما قاله فيرجيل فى احد قصائده من أن السعيد هو من استطاع معرفة العلل ،.أي من أحاط بالعلم " « لا ! لا يهم معرفة من أين تأتي زلازل الأرض ، ولا باية قوى ترتفع البحار فى أمواج عالية .. بل الأهم هو معرفة علل الخير والشر »[٣٨] .

وفى بعض النصوص يكاد أوغسطين يدعو المسيحيين الراغبين فى معرفة الحكمة الحقيقية إلى الإعراض عن العلم الدنيوى لأنه ليس علما حقيقيا ، يقول فى الموجز « عندما نتساءل ما الذى يجب أن نؤمن به فى مجال العقيدة فإن الأمر لا يتطلب التنقيب فى الطبيعة على طريقة من يطلق عليهم

اليونان إسم الطبيعيين. لا مجال إذن للخوف ألا يعرف المسيحى بعضا مما يتعلق بخصائص العناصر وعددها ، وبالحركة، وبنظام الكواكب .. وألاف التفاصيل الأخرى الخاصة بالاكتشافات التى قاموا بها أو التى يتصورون أنهم قاموا بها، لأنهم هم أنفسهم (أى الطبيعيون) لم يكتشفوا كل شئ بالرغم من إمتياز عبقريتهم . لقد إستخدموا لمعرفة بعض الأمور كل الحكمة الأنسانية وإستخدموا لمعرفة البعض الآخر التجربة التاريخية، ولكن حتى فيما يفتخرون أنهم عرفوه فإن نصيب الرأى عندهم أكبر من نصيب العلم الحقيقى » (٣٩).

وفي محاولة رائعة لجعل العلم خاضعا للحكمة يذهب فى الكتاب الأول من « المذهب المسيحى » إلى أن المعرفة تنصب إما على الموجودات أى على الأشياء res أو على الرمز . والأشياء بدورها تنقسم إلى أشياء لابد وأن ننعم بها frui أى هي غايات ، وإلى أشياء هى مجرد أدوات أو وسائل نستخدمها فحسب uti لتحقيق الغايات . ومعرفة النمط الأول من الأشياء أو الأمور يحقق لنا السعادة والخير الأقصى ، وبما أنها تحقق سعادتنا فيجب عدم الإلتفات إلى غيرها لأن كل ما عداها لابد وأن يكون مجرد ادوات نستخدمها لبلوغ هدفنا الأسمى الا وهو السعادة أو الغبطة . ومن الخطأ الجسيم الإنبهار بالوسائل والتوقف عندها والإنشغال بها واعتبارها هى الغايات . إن العلوم المختلفة لابد وأن تكون مجرد وسائل لتحقيق معرفة الله التى هى غايتنا الحقيقية لانها هى التى تحقق غبطتنا . يقول : « لابد وأن نتجه بكل أفكارنا وبكل حياتنا وبكل عقلنا لله .. وعندما يقول لنا (الإنجيل) أفعل ذلك بكل قلبك بكل نفسك ، بكل عقلك فهو لا يترك لنا أية جزئية من

حياتنا أى لا يترك أى موضع خال يمكننا أن ننعم فيه بكائن آخر غيره»[٤٠]، وهو يكرر نفس الفكرة لأهميتها فى « فى الثالوث » [٤١] . في هذه الحالة فقط ، أى عندما يصبح العلم وسيلة لمعرفة الحكمة يكون العلم مفيدا لأنه يساهم فى تحقيق الخلاص والغبطة . والعلم يكون وسيلة لمعرفة الحكمة المسيحية بطريقتين أولهما أن يكرس جهوده لمعرفة وفهم التعبير المحسوس الملموس عن جوهر العقيدة ونعني بالتعبير المحسوس أو التجلى الملموس الكتاب المقدس أى نصوصه ، وثانيهما عندما يكون هدفه الدفا ع عن العقيدة ضد النفوس الملحدة . فى هاتين الحالتين فحسب يستحق العلم اسم العلم لآنه يبسط العقيدة أو يدافع عنها . يقول عن العلم الحقيقى الذى يضع نفسه فى خدمة العقيدة « هو معرفة كيف ننقل نفس مضمون الإيمان للنفوس التقية وكيف ندافع عنه ضد النفوس الملحدة..إن هذا الجانب .. هو الذي ينبغى أن نخصه وحده بكلمة علم كما فعل القديس بولس (الرسالة الأولى إلأهل كورنثوس ، الإصحاح الثانى عشر ، الأية ٨) » [٤٢]، العلم اذن وظيفته ان يعرف فى ذاتها الأشياء المحسوسة التى هى رموز للحقيقة الإلهية . ومعرفة الأشياء فى ذاتها لا تتحقق إلا من خلال كافة العلوم الطبيعية من جغرافيا ، وعلم للمعادن، وعلم للنبات والحيوان والفلك .. والتاريخ . [٤٣].

إن قراءة أعمال أوغسطين تكشف لنا عن إيمانه الصادق بان العلم بكافة فروعه ما هو إلا اداة للوقوف على الحكمة . ونتج عن إيمان أوغسطين هذا بدور العلم الهام أن عني أوغسطين عناية كبيرة بالمسائل الطبيعية . ولقد فعل ذلك بشكل خاص فى ثلاثة من أعماله خصصها لتفسير سفر التكوين ونعني بها « فى سفر التكوين ضد المانوية De genesi contra Mani-

cheos، و « الكتاب الغير مكتمل فى تفسير سفر التكوين » De genesi ad litteram imperfectus liber وترجع تسميته بغير المكتمل إلى أنه غير مكتمل بالفعل ، وعمله الضخم المكون من أثنى عشركتابا ألا وهو « فى سفر التكوين » de genesi ad litteram . كما أن كلا من مدينه الله والاعترافات يحتويان على العديد من المعالجات الطبيعية[٤٤] . وأحيانا كان يعرض لمسائل طبيعية خاصة للغاية من قبيل هل خلق أدم وحواء بالغين ؟ هل ما يذكره الكتاب المقدس عن الإنسان homo صحيح بالنسبة للمرأة بنفس نسبة صحته للرجل ؟ هل سيبعث الاطفال بالغين ؟ الخ . ولم تكن أثارته لمثل هذه المسائل إلا استجابة للفضول Curiositas السائد في نهاية العصور القديمة والسارى في كل فكرها وثقافتها . ولقد انتبه أوغسطين لخطر الفضول ولخطر الاستجابة له ولذا بذل كل جهده لمقاومته ولمنع تسلله للتفسير وللاهوت . وهو عندما يضطر اضطرارا للاستجابة للفضول لا يفعل ذلك استسلاما له إنما لان من صالح العقيدة الرد على الأسئلة التى يطرحها وان كان يفعل ذلك فى أضيق حدود ممكنة مع محاولة تجنب استمرار النقاش وتعقده وتشعبه [٤٥] .

لم يكن هدفه ابدا معرفة المحسوس الطبيعي والانسانى فى حد ذاته ولذاته ، إنما كان هدفه استخدام هذه المعرفة لبلوغ الحكمة والخلاص والسعادة . يقول : « ليس لدي الوقت الكافى لا للخوض فى هذه المسائل ولا لمعالجتها .. لأن ما نرغب فيه هو تعريفهم بما يحقق خلاصهم وبما هو ضرورى أو مفيد للكنيسة » [٤٦] .

الوضع السليم اذن ان يكون العلم وسيلة لتحقيق الحكمة مع بقائه متميزا عنها ، وبالتالى أن تكون الحكمة أعلى مرتبة من العلم ، أما الخلط بين الأثنين فمرفوض لأنه يعنى وضع الأسمى والأدنى على قدم المساواة .

والعلم والحكمة من عند الله ولذا فمن البشر من يتمكن من بلوغ العلم ولكنه لا يتـجـاوزه لما هو اسـمي أى للحكمـة ، ومنـهم من ينجح فى تجـاوز العلم والسمو للحكمة ، ثمة هيراركية اذن يندرج فيها كل من العلم والحكمة دون أي تعـارض [٤٧] . وبدون فـهم هذه العـلاقـة الدقـيـقـة بين العلم والحكمـة لا يمكننا ادراك نصوص أوغسطين الادراك السليم ، ولا يمكننا الوقوف علي حقيقة تصوره للتاريخ .

بقى ان نتـعـرف على قـوى الادراك عند أوغـسطين وهـو مـا لـم يكن فى إمكاننا تحقيقه الا بعد عقد المقارنة بين العلم والفلسفة والتى انتهينا منها توا .

٤ - قوى الادراك :

بما أن الحكمـة هـى التى تحـقق انبل الأهداف أى الغـبطة فـلا بد إنهـا تستخدم انبل الأليات المعرفية ، أما العلم فبما أنه مجرد وسيلة لإكتساب الحكمة فلابد أنه يستخدم آليات أقل شأنا ، وإذا ما فحصنا الإنسان يتبين لنا أن هذا الفرض صحيح لأن الإنسان فى الحقيقة إنسانان : أنسان خارجي وآخر باطنى . يشترك الأول مع الحيوانات فى كثير من الأمور : الجسم المادى، الحياة الغادية ، المعرفة الحسية ، صور وذكريات الاحساسات . أما الإنسان الباطنى أو الجواني فهو على العكس من ذلك ينفرد بخصائص تميزه عن الحيوان . والأول يستخدم العقل والثاني يستخدم تلك القوة الأدراكية الغامضة التى عجز الباحثون عن ترجمة المصطلح الأوغسطينى اللاتينى الدال عليها إلى اللغات الحية فإستخدموا نفس المصطلح الأصلى بدون ترجمة ونعنى به الـ mens ، ومعناه

القاموسي والنفس أو الروح أو العقل ، وان كان أوغسطين يعني به أمرا دقيقا للغاية يسموا على كل هذه الأشياء وإن تشابه معها في بعض النواحي (٤٨) . والنصوص وحدها هي التى كشفت لنا عن دلالته الحقيقية مما أتاح لنا اقتراح ترجمته بالبصيرة وهو ما نؤجل الحديث عنه قليلا .

إن الإنسان جسم ونفس وهذه دورها التحكم في الجسم . إلا أن الجسم كثيرا ما ينجح في شغل النفس العاقلة عن ان تقوم بوظيفتها المميزة لها والخاصة بها الأ وهي التأمل الخالص فتنشغل بمعرفة أشياء نفعية. بالنفس اذن نشاطان عقليان احدهما نبيل وهو التأمل الخالص وثانيهما يهدف لمعرفة الأشياء النفعية وهو أقل قيمة . وكأن ثمة عقلان في عقل واحد كما سبق أن قلت "duo in mente une" . وأوغسطين الذى يعشق التمييز والذى تصور الوجود كله في إطار الأزدواجية أطلق على العقل في تأمله الخالص الذي من شأنه تحقيق الغبطة لصاحبه اسم العقل الإسمى أو الـ mens وأطلق علي العقل في انشغاله بالأمور الخاصة بالجسم والتى تفرضها مطالب الحياة العملية اسم العقل الأدنى (٤٩).

وعنده الـ mens والروح spiritus متماثلان والفارق الوحيد بينهما ان الثاني هو الجنس والأول هو النوع يقول« عندما يقول الرسول (روح ذهنكم) spiritus mentis vestrae (رسالة بولس إلى أهل افسس الاصحاح الرابع ، الآية ٢٣) فهو لا يعني حقيقتين وكأن الذهن mens شئ مختلف عن الروح spiritas ، إنما هو يقول هذا لان اذا كان كل ذهن هو روح فان كل روح ليس ذهنا » (٥٠). الـ mens إذن الذى استخدمت

الترجمة العربية للعهد الجديد الدلاله عليه كلمة ذهن والذى اقترح ترجمته بالبصيرة هو الروح الخاصة بالإنسان . وهذه البصيرة ليست هى كل النفس العاقلة فى الإنسان . يقول « لو استبعدنا الجسم ولم نفكر إلا فى النفس فإن «البصيرة» Mens هو بعض منها ، وكأنه رأسها أو عينها أو وجهها ... إنها ليست النفس إذن بل ما هو متميز فى النفس هو الذى يسمى بالبصيرة»(٥١) ويقول «إن البصيرة» Mens هى التى تسمو بنا بواسطة قمة العقل الإنسانى تحت إشراف الإيمان إلى المعرفة العقلية بالطبيعة الأسمى التى لا توصف ، واللاجسمانية ، والغير متحركة، والله وحده هو الذى يتحكم فيها »(٥٢) وثمة نص هام للغاية يبين مكانة البصيرة بالنسبة لسائر قوى النفس ويبين طبيعة إدراكها يصف فيه البصيرة بأنها « نظر النفس الصحيح التام » وبأنها «عين النفس» ويحدد فيه وظيفة عين النفس هذه بأنها ادارك الله ، ذلك الإدراك الخاص الذى يسميه فى هذا النص الرائع بالرؤية التى يتحد فيها المدرِك والمدَرك . والغريب أننى عند اهتدائى لكلمة بصيرة كترجمة لكلمة Mens استطعت أن أدرك كل أبعاد هذا المصطلح اللاتينى الغامض الذى احتار الباحثون فى ترجمته للغات الحديثة . وأغلب الظن أن سبب ذلك هو أن الصوفية المسلمين أكثروا من الحديث عن البصيرة مما جعلها مفهوما واضحا فى الذهن بالنسبة لابناء الحضارة الإسلامية العربية بينما إنفرد أوغسطين فى التراث المسيحى الوسيط باستخدامه لهذا المصطلح بهذه الدلاله. يقول أوغسطين : «العقل (البصيرة) هو نظر النفس ، وطالما أن من ينظر لا ير حتما فإن النظر الصحيح التام الذى تعقبه الرؤية هو الفضيلة والفضيلة هى الإدراك الصحيح التام بيد أن هذا النظر بالذات لا يستطيع أن يوجه العينين إلى النور إلا إذا

حضرت تلك الأشياء : الإيمان الذى به نرى الخير الذى يتوق إليه النظر وبه يصبح سعيدا ، والرجاء الذى به نتأكد من نظرنا متى كان نظرنا مطابقا للأصول والمحبة التى بها نرى ونتمتع بالرؤية . ومن الآن وصاعداً تتحقق مشاهدة الله التى هى غاية النظر ، لا لكى يتوقف النظر عن كل جهد ونشاط ، بل لئلا يسعى فى إثر شئ آخر . إن كمال الفضيلة التام هو فى أن يصل العقل (البصيرة) إلى غايته ويحصل على السعادة الحقه . والرؤية هى هذا الإدراك فى النفس الذى يتم فى الجمع بين المدرِك والمدرَك حتىٰ يتبين من خلال ذلك أنا بعين النفس نرى ما يقال . وإن توقفنا عن استخدام عين النفس استحال على الإنسان أن يرى شيئا . ونتيجة لذلك ، متى ادركت النفس الله رأته»(٥٣) البصيرة كما يقول لنا أوغسطين هى قوة ادراكية خاصة من قوى النفس العاقلة لانها هى التى تحقق «النظر الصحيح التام» الذى يؤدى إلى «الرؤية». والرؤية التى تحققها البصيرة رؤية خاصة لانها هى رؤية الله أو «مشاهدة الله» . والبصيرة لا تحقق وظيفتها بشكل كامل إلا بفضل الإيمان الذى يرشدها ، وعندما تصل البصيرة إلى غايتها تحقق «السعادة الحقه» . البصيرة Mens إذن وظيفتها ادراك الله ومعرفته ورؤيته كما تصوره لنا العقيدة . وما أقرب هذا المفهوم لأحد المعانى الاصطلاحية للبصيرة فى لغتنا العربية جاء فى لسان العرب "والبصيرة : عقيدة القلب ، قال الليث : البصيرة اسم لما اعتقد فى القلب من الدين وتحقيق الأمر ؛ وقيل: البصيرة الفطنة ... وعلى غير بصيرة أى على غير يقين » (٥٤)

والبصيرة Mens عند أوغسطين هى صورة الله ولذلك يأمرها الله أن تعرف نفسها حتى تعرف الله ولعل خير تصوير لتلك العلاقة ما جاء فى النص السابق بأن «الرؤية هى هذا الإدراك فى النفس الذى يتم فى الجمع

بين المدرك والمدرِك » . ويقول في «التالوث» موضحاً ذلك "لما يأمر الله البصيرة Mens أن تعرف نفسها ؟ أعتقد أن ذلك لتعرف ذاتها فعليا Se Cogitetولتحيا وفقا لطبيعتها أى لتتطلع إلى أن تخضع للذى يجب أن تخضع له ، للذى يجب أن تحكم من قبله ، وذلك بأن تسيطر هى على ما هو أدنى منها والذى يجب أن تتحكم فيه» (٥٥)

بعد كل هذا الذى سبق إيضاحه والذى كان يستحق عناء محاولة الايضَاح نقول أن البصير عند أوغسطين التى هى العقل الإسمى أو الوظيفة العليا للعقل هى المختصة بمعرفة الحكمة .

والآن يمكننا طرح هذا السؤال الذى من أجل الإجابة عنه قمنا بكل هذه المعالجة هل التاريخ علم أم هو جزء من الحكمة أم هوالأثنان معا ؟ . وسنجتهد فى الإجابة عن هذا السؤال الهام في الفصل التالى الذى خصصناه لمعالجة التاريخ والتأريخ .



هوامش الفصل الأول

1 - labriolle (Pierre de) : Histoire de la litterature latine chétienne ; les Belles Letters ; Paris 1920 ; p: 530 à 532 .

2 - Marrou (Henri - Irénée) : Saint Augstin et la fin de la culture antique , E . De Boccard Editeur , Paris 1938 , p 162 .

٣ - على زيعور : اغسطينوس ، مع مقدمات فى العقيدة المسيحية الفلسفية الوسيطية ، دار إقرأ ١٩٨٣ من ص ٣٥ بيروت

4 - Saint Augustin : la cité de Dieu , traduction de L ´Abbé g. vidal , Préface de s.g. mgr Augustin leynaud , Avignon , Maison Aubanel Pére , 1930 , Liv V111 , chap . x.

5 - Ibid : Livre V111 , chap . 12 .

6 - Duhem (pierre) : le système du monde . Histoire des doctrines Cosmologiques de platon à Copernic , Librairie sclentifique A. Hermann et fils 1914 , Paris 1914 , tome II , p. 415 à 417 .

7 - Marrou : Opict p. 165 à 167 .

8 - Ibid , p 167 , 383 ..

- وحسن حنفى : نماذج من الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط ، دار الكتب الجامعية ١٩٦٩ ، ص ١٠ - ١١ .

9 - Ibid pp. 167 - 168 .

10 - Marrou (Henri Irénée) : Saint Augustin et l´augustininisme , Maitres Spirituels , Editions du Seuil , Paris 1957 . pp . 134 - 135; 143 .

11- Marrou :Saint Augustin et la fin de la cullure antique , pp. 337 - 338 .

12- Saint Augustin : les Confessions , texte établi et traduit par Pierre de Labriolle , les Belles Lettres , Paris , 1933 , I , 15 , n 024 , p. 21 .

13 - Marrou : Saint Augustin et la fin de la culture antique , pp. xi - xii .

14 - IBid : pp. 355 - 356 .

15 - Ibid . pp. 335 - 359

16 - Saint Augustin : Contra Academicos : I, 5 , in Rice (Eugéne F.): The Renaissance Idea of Wisdom , Harvard University press 1958) p. 2 .

17 - saint Augustin : Enchiridion , texte , traduction et notes par J. Riviére , dans Oeuvres de Saint Augustin , Iére série , Opscules , desclée , de Brouwer Cic , Paris 1947 , I , 2 , p . 103.

18 - Saint Augstin : De Trinitate : X111 , 15 , dans Martin (l'Abbé Jules) Saint Augustin , les grands philosophes , seconde édition , librairie Félix Alcan , Paris 1993 , p. 6 .

19 - Rice: The Renaissance Idea of Wisdom , pp. 10 - 11 .

٢٠ – القديس اوغسطينوس : خواطر فيلسوف فى الحياة الروحية ، نقلها إلى العربية الخوري يوحنا الحلو ، الطبعة الثالثة ، دار المشرق ، بيروت ١٩٨٨ ، الكتاب الأول ، الفصل الأول ص ١.

20 - Rice : Opcit , p. 13 .

21 - Marrou : saint Augustin et la de lafin Culure antique . pp. 262 - 263 .

22 - Ibid : pp. 377 - 378 .

23 - M . D . Chenu O. P. La Théologie comme Science au XIIIe Siècle , dans Archives d'hisfoire doctrinale et littéraire du moyen áge , 2éme année, librairie philosophique J. Vrin paris 1927 , p. 31 à 71 .

24 - Saint Augustin : Enchiridion , 1 , 1 , p. 103 .

٢٥ – القديس اغوسطينوس خواطر ،الكتاب السابع ، الفصل الثانى ، ص ٢٧٤ .

26 - Gilson (Etienne) : Introdution à L'étude de saint Augustin , Librairie Philosophique J.Vrin , paris 1931 , p. 140 .

27 - De Diversis Queastionbus , Quaest . 11 , n - 03 , dans Martin : Saint Augustin , p. 6 .

28 - De Trinitate : XIII , 15 , dans Martin : Ibid p. 6 .

29 - Rice : Opcit , p. 12 .

30 - De Trinilate : XII , 14 , XIV , 1 dans Gilson : Opcit . 140 .

31 - Enchiridion : 1 , 1 , p. 103 .

32 - De Trinitate : X 11 -XIV dans Marrou : Opcit , p. 370 .

33 - De Trinitate : xIII , 1 , dans Martin : saint Augustin , p. 6 .

34 - Ibid : XIV , 8 , dans Marrou : Opcit p. 371 .

35 - Ibid : XII , 12 , dans Gilson : Opcit . p. 142 .

36 - Enchiridion : 1 , 1 , p. 103 .

٣٧ – خواطر : الكتاب السابع ، الفصل الأول ص ٣٧٤ .

38 - Enchiridion : V , p. 129 .

39 - Ibid : III , 9 . 117 .

40 - Doctrina Christiana : 1 , 22 dans Marrou : Opcit , pp. 343 - 344 .

41 - De Trinitate : XII , 8 dans Marrou : Opcit pp. 371 .

42 - Ibid : XIV , 1 , dans Marrou : Opcit pp. 374 - 375 .

43 - Gilson : Opcit , pp . 151 - 152.

44 - Duhem : Opcit 329 .

45 - Marrou : Opcit p. 471 á 473 .

46 - De genesi ad Litteram : 11 , 10 dans Duhem : Opcit , p. 379 .

47 - Gilson : Opcit , pp. 147 - 148 .

48 - Gilson : Opcit p. 141 .

49 - De trinitate : XII . 12 dans Gilson : Opcit , p. 142 .

50 - Ibid : 1 , 14 dans Gardeil (le pére) : la structure de la^me et l´expérience mystique , gabalda : Editeur , parise 1927 , p. 19 .

51 - De Trinitate : L , 15 , dans Gardeil : Ibid , p. 22 .

52 - Ibid , pp. 23 .

٥٣ – خواطر : الكتاب السابع ، الفصل الأول ص ٣٧٢ .

٥٤ – ابن منظور : لسان العرب ، دار المعارف ، القاهرة د.ت، الجزء الرابع ص ٢٩١ .

55 -De Triniitate : L , 10 , dans Gardeil : Opcit p. 105 .





الفصل الثانى

التاريخ والتأريخ

فكر أوغسطين التاريخى فكر عظيم ، شكل الفكر الغربى عميقا وسيطر عليه طويلا هذا أمر لاجدال فيه . أما ما يمكن مناقشته فهو طبيعة هذا الفكر : هل هو فكر فلسفى أم هو فكر لاهوتى ؟ وتقتضى منا الإجابة عن هذا السؤال دراسة أمرين أولهما تصوره لمفهوم التاريخ : نشأته ومساره وهدفه ، وثانيهما منهج دراسة الأصول المسيحية لهذا المفهوم عنده . وقد تبدو هذه الدراسة وكأن هدفها إنكار أبتكار أوغسطين ولكنها فى حقيقتها تهدف إلى تجدد إضافات أوغسطين الجديدة للأصول المسيحية أو تأوياته المبتكرة لها . [1] والأحداث التاريخية هى ا لتى دفعت بأوغسطين أن يلعب دور المدافع والموضح للفكر التاريخي المسيحى ، ونعنى بهذه الأحداث سقوط روما وما ترتب عليه ، مما أثار هجوما حادا على المسيحية من قبل إضعاف الإيمان وأصحاب البدع والمرتدين للوثنية والوثنيين بدعوى أنها مسئولة عما ألم بروما العظيمة . كان سقوط روما حدثا جليلا مروعا ولذا جاء رد الفعل سريعا وقد تمثل فى تيارات فكرية تتحدى الفكر المسيحى « السليم » . وكان لابد من التصدى لهذا التحدى الجديد للمسحية ، فكان من نصيب أوغسطين أن يكن فارس حركة الدفاع عن المسيحية .

ويجدر بنا قبل أن نعرض لمفهوم المسيحية للتاريخ ، ذلك المفهوم الذى أخذ أوغسطين على عاتقه توضيحه وابرازه والدفاع عنه واثباته ، أن نشير إشارة عابرة للفكر التاريخى الرومانى ، ذلك الفكر الذى عرفته المسيحية .. وبداية يمكننا القول أن روما لم تسهم اسهاما جديرا بالذكر فى مجال الفكر التاريخى وذلك لسببين أولهما أنها فعلت فى هذا المجال ما فعلته فى مجالات أخرى كثيرة أى حذت حذو الأغريق ، ليس هذا فحسب بل لم تبتكر جديدا . وثانيهما أن المؤرخين الرومان لم يحفلوا لإعتزازهم الشديد بروما إلا بتاريخها هى . ولو ضربنا مثلا بسالوست Sallust (٨٦ - ٣٤ ق.م) لوجدناه تلميذا ليثوكيديدس اليونانى ولوجدنا مؤلفه الرئيسى عن تاريخ روما فى الفترة ما بين عام ٧٨ وعام ٦٧ ق. م. وقد تميز سالوست بقدرة عظيمة على تحليل الشخصيات والعوامل السياسية ، وعلى عكس أوغسطين كان على قدر كبير من التشاؤم فيما يتعلق بمستقبل الدولة الرومانية . وجاء تاكيتوس Tacitus (٥٥ - ١٢٠ م تقريبا) بعد سالوست وكان أكثر منه تشاؤما فيما يتعلق بمستقبل روما إذا كان شديد الاعجاب بالنظام الجمهورى الرومانى القديم الذى ولى . وبالرغم من حرصه على تحرى الحقيقة التاريخية إلا أن إنشغاله بإستخلاص المغزى الاخلاقى لرواياته قلل من قيمتها العلمية وإن زاد من شهرته الأدبية [٢] . شغل أعظم مؤرخي الرومان اذن بتحليل اسباب أفول روما ، تماما كما سيشغل أوغسطين من بعدهما ، إلا أن ثمة اختلافا جوهريا بين اهتمامه واهتمامهم مرجعه إلى اختلاف فكرهما التاريخى . استعان أوغسطين بكتابات سالوست وتاكيتوس كمصادر تاريخية ولكنه رفض تأويلاتهما أى فكرهما التاريخي . لم يعن أوغسطين بمصير روما باعتباره هدفا كما فعل من قبله سالوست وتاكيتوس إنما عنى به باعتباره جزءا من كل أعم وأشمل الا وهو مصير البشرية كلها . كان سالوست وتاكيتوس مؤرخين ومفسرين للحضارة الرومانية أما أوغسطين فكان مؤرخا لكل الإنسانية أو « فيلسوفًا » للتاريخ أو بمعني أدق كان لاهوتيا للتاريخ .

أولا : التاريخ

لن نستطيع فهم مفهوم التاريخ عند أوغسطين إلا بالرجوع لاصول هذا المفهوم عنده ونعنى بها الرؤية المسيحية للتاريخ الأمر الذى يحتم علينا البدء بدراسة هذه الرؤية .

١ - رؤية المسيحية للتاريخ

قامت الرؤية المسيحية للتاريخ على ثلاثة مفاهيم محورية من مفاهيم الفكر التاريخى ونعنى بها مفاهيم الزمان والصيرورة والغائية المرتبطة بعضها بالبعض الأخر بشدة وإن كان علينا محاولة التمييز بينها للوقوف على حقيقة كل منها .

أ - الزمان

يقف الباحثون حائرين مرتبكين أمام مفهوم الزمان فى المسيحية ، لذا غالبا ما يصدرون هذا الحكم الخطير : أن مفهوم الزمان مفهوم مضطرب فى المسيحية ويشهدون على ذلك بالمفارقة المسيحية الشهيرة الا وهى : ذهابها من جهة إلى أن الله خلق أدم الذى أخطأ فأصبح مكبلا هو ذريته بالخطيئة حتى جاء المسيح أو أدم الجديد فحقق الخلاص للإنسانية ؛ وذهابها من جهة أخرى إلى أن الله خلق فى البدء كل شئ فى المسيح وهو ما يعني أنه خلق الخطيئة فيه ! (٣) وهذه المفارقة مما شغل أوغسطين طويلا لذا عنى بحلها من خلال عنايته البالغة فى العديد من مؤلفاته بمهفوم الزمان كما سنبين فى حينه .

لا يفرق الكتاب المقدس بعهديه بين الزمان التاريخى والوقت الإلهى أو السرمدية (الأزلية والابدية معا) . ولعل مما هو جدير بالملاحظة أن الكتاب المقدس بدأ بآية تشير إلى الزمان « فى البدء خلق الله السماوات والأرض » (سفر التكوين : الاصحاح الأول الآية الأولى) ، ويختتم بأية أخري تشير

أيضا إلى الزمان « يقول الشاهد بهذا نعم . أنا أتى سريعا » (رؤيا يوحنا: الاصحاح الثانى والعشرين، الآية ٢٢) . وهو بهذا لا يقدم لناتصورا مجردا تماما لوقت الله كما فعل الفلاسفة اليونان من أمثال افلاطون وارسطو ، إنمايقدمه من خلال علاقته بالخليقة ومن خلال تأثيره عليها مما جعل تاريخ البشرية تاريخا مقدسا . وبعبارة أخري نقول أن الكتاب المقدس ربط بين الله والتاريخ أو بين السرمدية (الأزلية والأبدية) والزمان . وفعل الله المتمثل فى الخلق هو وحده الذي حددالبداية المطلقة لزماننا نحن وان وجد الله بالطبع من قبل . وما زماننا فى الكتاب المقدس إلا الإطارالذى ستتحقق فيه الخطة الآلهية التى باكتمالها تتحقق غاية الزمان ونهايته [٤] .

وبالرغم من ان تصور وقت الله فى العهد القدم يعكس السرمدية إلا أن اللفظة العبرية المستخدمة لم تعبر عن ذلك المعنى الجليل فهى تشير فحسب إلى مدة تفوق القياس البشرى ، حيث يحيا الله فى « دهر الدهور » . ويبدو الأمر وكأن الوحى كان مدركا لصعوبة إستيعابنا لمفهوم السرمدية أو القدم بتعبير الفلاسفة والمتكلمين المسلمين مما جعله يوضحه (أى مفهوم السرمدية) بمقابلته بنقيضه أى بزماننا نحن البشر مستعينابالمقارنة فيقول « لأن الف سنة فى عينيك مثل يوم أمس » (الزمور التسعون الآية ٤) والخطاب هنا موجه لله بالطبع ، ويقول « لأن ايامى قد فنيت فى دخان . أيامى كظل مائل وأنا مثل العشب يبست أما أنت يارب فالى الدهر جالس » (المزمور الثانى بعد المائة الآيات ٢ -١٢) . إلا أنه بإرتقاء الكتابات الدينية اليهودية ازداد مفهوم السرمدية سموا وتجريدا وشفافيه وبعدا عن المقارنة بينه وبين الزمان التاريخى ، إذ أصبح مفهوم الألوهية ينظر له فى ذاته لا مقرونا بفعل الله المرتبط بالزمان . جاء عنها على لسان الحكمة « الرب قنانى أول طريقه من قبل أعماله منذ القدم . إذ لم يكن قد صنع الأرض بعد ولا البرارى ولا أول أعفار المسكونة » (الأمثال : الأصحاح الثامن الآيات ٢٢ إلى ٦٢) .

واختلف تبعا لما تقدم مفهوم الزمان فى العهد القديم تماما عن مفهوم

العود الأبدى الذى كان سائدا فى كل من الفكر الشرقى القديم واليونانى . ففى حين أخذ هذان الفكران بفكرة تكرار التاريخ والاحداث تمسك العهد القديم بالنقيض . فالتاريخ عنده (والزمان مقياسه) طولى رأسى إذ أن من شأنه تحقيق خطة الله عبر الزمان مما يكسب هذا الأخير قيمة مقدسة (٥) .

وللزمان فى العهد القديم بداية ونهاية يتحقق بينهما تاريخ شعب الله أي الشعب اليهودى . وأما بداية الزمان فهى الكمال المطلق أو هي العصر الذهبى الذى سرعان ما إختفى نتيجة للخطيئة الأولى . وجدير بالذكر أن مفهوم العود الأبدى الذى أشرنا إليه يرى بدوره أن بداية الزمان هى الكمال المطلق ولكنه على عكس العهد القدم يذهب إلى أن هذا الكمال المطلق لا يختفى فجأة إنما يتلاشى بالتدريج حتى يختفى تماما مع حلول نهاية الزمان . وقد حدد العهد القديم نهاية الزمان فى بعض الأحيان بأنه يوم الرب . جاء فيه « فان لرب الجنود يوما على كل متعظم وعال وعلى كل مرتفع فيوضع » (إشعياء : الاصحاح الثانى . الآية ١٢) ، وفى أحيان أخرى هو « الزمان الأخير » جاء فيه « ولكن لا يكون ظلام للتى عليها ضيق . كما أهان الزمان الأول أرض زبولون وأرض نفتال يكرم الأخير طريق البحر عبر الأدرن جليل الأمم » (إشعياء : الاصحاح التاسع ، الآية الأولى) . وكثرت اجتهادات الفكر اليهودى فيمايتعلق بتحديد موعد حلول الزمان الجديد أو العهد الجديد الذى سيبدأ بميلاد المسيح ولكنه لم يحسم ذلك أبدا .

أما العهد الجديد فقد نجح فى تحديد بداية العهد الجديد إذ نظر للمسيح نظرة مزدوجة فهو من ناحية عيسى الذى عاش فى الزمان التاريخى بإعتباره الكلمة المتجسدة ، ومن ناحية أخرى هو صورة لأبدية الله . وحددت

المسيحية العهد الجديد بميلاد عيسى الذى حدث فى عهد الملك هيرودس .
«ولماولد يسوع فى بيت لحم اليهودي فى أيام هيرودس الملك اذا مجوس من المشرق قد جاءوا إلى أورشليم » (انجيل متى: الاصحاح الثانى ، الآية الأولى) . ومر يسوع أثناء حياته على الأرض بكل المراحل الطبيعية التى يستوعبها كل نضج إنسانى . « وكان الصبى ينمو ويقوى بالروح ممتلئا حكمة وكان نعمة الله عليه » (انجيل لوقا : الاصحاح الثاني ، الآية ٥٢) .
وفي نفس الوقت كان المسيح باعتباره صورة الابدية يحيا منتظراً قيامه بإعتباره ابنا لله بعد موته باعتباره ابنا للإنسان . وشرع يعلم الناس « من الشيوع ورؤساء الكهنة والكتبة ويُقبل بعد وبعد ثلاثة أيام يقوم » (انجيل مرقس : الاصحاح الثامن ، الآية ٣١) ونفس المعنى يتكرر فى نفس الانجيل فى عدة مواضع (الاصحاح التاسع الآية ٤١ . الاصحاح العاشر الأيتان ٣٣ و ٣٤) (٦) .

وهكذا يتضح لنا إختلاف المفهوم المسيحى للزمان عن ذات المفهوم اليهودى فبينما ذهبت اليهودية إلى ان الخلاص يكون فى يوم الحساب أو اليوم الآخر أو نهاية الزمان وعلامة حدوثه مجئ المسيح ، فصلت المسيحية بين يوم الحساب أو آخر الزمان وبين الخلاص الذى تحقق بالفعل بمجئ المسيح . لقد جاء المسيح مخلصا ليبدأ معه عهد جديد هو عهد ازدهار لأنه عصر تحقق غاية التاريخ وهو مايستغرق وقتا لا يعلمه إلا الله . ان فترة الخلاص فى المسيحية فترة ممتدة زماننا بدايتها قيامة المسيح ونهايتها ، التي لايعلمها إلا الله ، تكون عند إكتمال مملكة الله أى عندما يكتمل عمل المسيح . أمافي اليهودية فهي باترة حاسمة ناهية للزمان كله . جعلت المسيحية نهاية الزمان سرا من الأسرار حتي يسوع نفسه لم يكشف له عنه،

لأنه من اسرار الاب وحده « وأما ذلك اليوم وتلك الساعة فلم يعلم بهما أحد ولا الملائكة الذين في السماء ولا الابن الا الاب » (انجيل مرقس الاصحاح ١٣ ، الآية ٣٢) . البشر اذن لا يعرفون موعد نهاية الزمان « اسهروا اذا لانكم لا تعلمون فى أية ساعة يأتى ربكم » (انجيل متى : الإصحاح ١٢٤ الآية ٤٣) بل حذر بولس أهلسالونيكيمن محاولة تحديد موعد آخر الزمان « وأما الأزمنة والأوقات فلا حاجة لكم إيها الأخوة أن أكتب إليكم عنها . لأنكم أنتم تعلمون بالتحقيق ان يوم الرب كلص فى الليل هكذا يجئ » (الرسالة الأولى إلا أهل تسالونيكى : الاصحاح الخامس الأيتان ١-٢) .

ب - صيرورة التاريخ وغايته

لم تميز العقيدة المسيحية من حيث هى نصوص مقدس بين الزمان والابدية من جهة ، وبينه وبين التاريخ من جهة أخري . ولذا فكثيرا ما ذكر الزمان فى تلك النصوص بينما كان المقصود فى حقيقة الأمر التاريخ . وربما يرجع هذا الخلط إلى أن العقدة المسيحية نظرت للإنسان على أنه هذا الكائن البائس التعس الذى دنسته الخطيئة والعاجز تماما عن فعل شئ من أجل نفسه ، واعطت كل الأهمية لله الذى تجسد فى المسيح وفى الزمان ليخلص الإنسانية . فهذا التهميش الشديد للإنسان ولفاعليته بل هذا التجاهل له نتج عنه بالضرورة تجاهل للتاريخ بإعتبار أن التاريخ هو ما يصنعه الإنسان . وعلى العكس من ذلك أبرزت المسيحية أهمية الزمان لأنه هو الوعاء الذى تجسد فيه الله فى الإنسانية ليصحح مسار التاريخ البشرى. فالزمان هو مجال الله والتاريخ هو مجال الإنسان . وحتى هذا التاريخ التعس صورته العقيدة المسيحية على أن الله هو المتحكم الوحيد فيه وفى صيرورته وفى غايته . خلق الله الكون ليكون مسرحا للدراما الكبيرة

التى اراد الله للجنس البشرى ان يحياها ، وحدد أهم أحداث هذه الدراما فجعل أولها هو سقوط أدم على الأرض عقابا له على خطيئته ، وجعل ثانيها هو حلول الله فى عيسى المسيح وصلبه وقيامته . وجعل ثالثها هو ازدهار ونمو الكنيسة المسيحية ، وجعل رابعها وأخرها حدث لم يتحقق بعد الا وهو ظهور المسيح مرة أخرى فى آخر التاريخ ونهايته من أجل إقامة الحساب وتدشين عصراجديدا من عصور الزمان ألا وهو الحياة الأخري . وعنيت المسيحية عناية بالغة بغاية التاريخ أو نهايته لكونها بداية الأبدية للإنسانية أو لكونها الحد الفاصل بين حياتها في التاريخ وحياتها فى الأبدية ولذا اشارت إليها أكثر من خمسين مرة فى الكتاب المقدس مستخدمة تعبير « ذلك اليوم » (٧) .

وحددت العقيدة المسيحية للتاريخ إتجاهه أيضا فجعلته اتجاها رأسيا صاعداً ، فلقد قدر الله للإنسانية أن تتقدم قرنا بعد قرن وميلا بعد آخر ، نحو هدف ستبلغه حتما لأنه يريد ذلك أماهذا الهدف فهو أفضل ما يمكن أن يتحقق للإنسانية ، ولاأقول أفضل ماتحققه الإنسانية لأنها لا تحقق بنفسها لنفسها شيئا فى حقيقة الأمر فى تصور المسيحية، ونعنى به إكتمال مدينة السماء . كل صيرورة التاريخ ماهى إلا تحقيق لإرادة الله ولخطة الله . وإذا كانت خطيئة أدم قد بدت وكأنها مما يمكنه عرقلة تحقق هذه الخطة التاريخية ، فإن تجسد الله فى المسيح بدد كل مخاوف بهذا الشأن ، كماأنه أضفى عظمة بالغة على التاريخ . ولعل القديس بولس فى رسائله، وخاصة فى رسالته للرومان ، ورسالته الأولى إلى أهل كورنثوس ، ورسالته إلى أهل افسيس ، هو الذى حمل العبء الأكبر فى تحديد هذه الرؤية المسيحية للتاريخ(٨) . أماأوغسطين فكان أول مفكر مسيحى يسعى لتوضيح وبلورة هذه الرؤية ولذا أعتبر هو أول منظر مسيحى للتاريخ أو أول لاهوتى له .

٢ - رؤية أوغسطين للتاريخ

أ - زمان واحد وتاريخان

كان أوغسطين أول مفكر مسيحي يخطو خطوات -وأن جاءت في أغلب الأحيان مترددة ومتعثرة - في سبيل الفصل بين مفهومي الزمان والتاريخ . وما كان أوغسطين ليسعى لذلك لولا المأزق التاريخي الذي وجدت المسيحية نفسهافيه على أثر سقوط روما في يد البرابرة القوط . كانت المسيحية قد أصبحت هي الدين الرسمي للدولة ، أي توحدت مع السلطة السياسية وهو ما يعني أنها أصبحت تشاركها المسئولية، ولذا سارع خصومها بإتهاما بأنها سبب سقوط روما . فقد كانت هذه قوية منتصرة في زمن الوثنية فلابد أن أعتناقها للمسيحية هو سبب الضعف الذي ألم بها . وكان الحل الوحيد أمام انصار المسيحية والمدافعين عنها هو اللجوء لتفسير الحدث بما يبرئ المسيحية . وذهب أوغسطين إلى أن سقوط روما ما هو إلا سقوطها كدولة ولكنه ليس سقوطها بإعتبارها تجسد لمدينة الله ، فميز بذلك بوضوح ولاول مرة بين كيانين تاريخيين مختلفيين جوهرياً، ومتعارضين وان كانا متزامنين . كان لابد من إعتبار أن الحدث الواحد - وهو سقوط روما - ينتمي في الحقيقة لتاريخين أن جاز لنا القول : تاريخ الامبراطورية الرومانية وتاريخ مدينة الله وأن له دلاله مختلفة في كل تاريخ من هذين التاريخين . زمان واحد اذن وتاريخان أو ازدواجية تاريخية !! فالزمان هو الإطار أو هو المجرى الواحد الذي يجري فيه التاريخان . ولأن الإطار واحد أو المجرى واحد فالتاريخان مرتبطان أشد الارتباط بالرغم من تباينهما وكأنهما وجهان لعملة واحدة .

وثمة عبارة عظيمة البلاغة . شديدة التعقيد ، كثيرة الإيحاءات كتبها أوغسطين فى مدينة الله مصورا بها ضمن ماصور علاقة التاريخين الواحد بالأخر فى الزمان الواحد ، وان اعتمد عليها جل الباحثين لا لتوضيح تلك العلاقة بل لتوضيح علاقة أخري شغلتهم أكثر من أى شئ آخر إلا وهي علاقة مدينة الله بمدينة الأرض ، يقول أوغسطين :

" Perlexae quippe sunt istee duae civitates in hoc saeculo , invicemque permixtae donec ultimo judicio ditimantur "(9) " إن المدينتين متداخلتان ومختلطتان بشدة طوال هذا العصر حتى يحين يوم الحساب " . إن ما يعنينا فى هذه العبارة الشهيرة تأكيده على أن الإطار الذى تتحقق فيه المدينتان ، ولكل منهما تاريخها ، هو هذاالعصر " in hoc saeculo " . والعجيب أن جل الباحثين ترجموا كلمة saeculum هنا لا بالعصر والمقصود بها الزمان انما بالتاريخ ، وثمة فارق بين الأثنين فى رأينا عند أوغسطين . فالزمان الذى يقصده أوغسطين هنا والذى تحدث عنه فى مواضع كثيرة سواء فى " مدينة الله " أو فى غيرها من مؤلفاته هو عصر ما بعد الخطيئة وحتى اليوم الآخر وما قبله وما بعده هو الأبدية . وفى هذا الزمان يتحقق كل من تاريخ مدينة الله وتاريخ مدينة الأرض .

وأوغسطين من الذين لعنوا الزمان مستخدما تعبيرات مثل العصر الفاسد malignum saeculum والأيام السيئة dies mali، قاصدا بها زمن وعصر ما بعد الخطيئة وما قبل الحساب . يقول " فى هذا العصر الفاسد وهذه الأيام السيئة حيث تكسب الكنيسة من خلال تدهورها الحالى عظمتها فى المستقبل .. فإن كثيرا من المغضوب عليهم يختلطون بالخيرين . وأولئك وهؤلاء يجتمعون فى الشبكة الانجيلية فيسبحون فى هذا العالم مختلطين كما يسبحون فى بحر " (١٠) ويقصد بهذا العالم in hoc mundo الحياة الدنيا .

ولم يستطع الباحثون تبين تفرقة أوغسطين الدقيقة هذه بين الزمان والتاريخ ، فها هو مارو الذى خصص أربعة من مؤلفاته لأوغسطين وجعل اثنين منها عن لاهوت التاريخ وأقصد بهما « ازدواجية زمان التاريخ عند القديس أوغسطين » و« لاهوت التاريخ » يقول خالطًا بين التاريخ والزمان « لا يوجد تاريخان (عند أوغسطين) فالتاريخ الروحى للإنسانية وهو تاريخ النمو المطرد لمدينة الله يتحقق فى نفس وقت ... التاريخ الدنيوى »(١١) . أليس فى قوله تناقض ؟

كيف ينفى قول أوغسطين بتاريخين بينما هو يتحدث عن تاريخين بالفعل هما التاريخ الروحي والتاريخ الدينوى ! كل هذا الخلط عنده سببه أنه خلط بين الزمان (الوقت) والتاريخ. ولقد تكرر هذاالخلط كثيرا فى معالجاته (١٢)

ووقع الباحثون الذين تبينوا ازدواجية عند أوغسطين وان نسبوها للزمان حينا وللتاريخ حينا آخر ، نتيجة لخلطهم بين الزمان والتاريخ فى لبس آخر عندما استخدموا الأزدواجية بمعناها فى مجال التحليل النفسى وليس بمعناها الفلسفى . وثمة فارق كبير بين المعنيين . فالازدواجية فى مجال التحليل النفسى تشترط صراعا بين عنصريها الأمر الذى لاتشترطه الازدواجية بمعناها الفلسفى(١٣) .

وحقيقة الأمر أن أوغسطين عندما قال بازدواجية تاريخية كان يهدف إلى بيان ان ثمة تاريخين مختلفين بل ومتناقضين وان كانا فى نفس الوقت مرتبطين الواحد بالاخر كأشد ما يكون الارتباط – كما سبق أن بينت – هما تاريخ مدينة الله المقدس وتاريخ مدينة الأرض الدنيوى . ولم يكن ليخطر على باله أن الصراع هو نوعية العلاقة بينهما ، بل لا يجوز منطقيا الادعاء بان أوغسطين ذهب إلى هذا دون اتهامه بالتناقض مع نفسه . وتفسيرا لذلك نقول أن اوغسطين ممن تميزوا بإقامة بناء لاهوتى محكم البناء ترتبط فيه الاجزاء بعضها بالبعض الاخر بعلاقات منطقية دقيقة . فاذا عرفنا أنه قال

فى مجال لاهوته السياسى بالمعاونة والتعايش السلمى اساسا لعلاقة الكنيسة – وهى خير تجسيد لمدينة الله – بالدولة – وهى خير تجسيد لمدينة الأرض – لكان ادعاؤنا بقوله بالصراع بين المدينتين وبالتالى بين تاريخيهما هو بمثابة اتهامه يتناقض لاهوته التاريخى مع لاهوته السياسى وهو أمر غير صحيح .

إندفع الباحثون الذين فسروا فكر أوغسطين التاريخى بالازدواجية إلى إستخدام مفهوم الازدواجية وفقا لدلالته فى مجال التحليل النفسى لأنه أكثر دلالات المفهوم شيوعا، وبالتالى إغراءاً لمن يريد تسليط اضواء المفاهيم العصرية على فكر اوغسطين لتأويله تأويلا جديدا . واستخدام المفاهيم والمقولات والمناهج الحديثة في تأويل التراث أمرمطلوب بلا شك لأنه مجدى على أن يكون ذلك بحرص شديد وحكمه متأنية . والغريب أن الازدواجية التاريخية من المفاهيم التى سعى إلى تأصيلها بعض الفلاسفة المعاصرون ومنهم جاك ماريتان فى كتابه « من أجل فلسفة للتاريخ » [(١٤)] .

ومما يعنينا إيضاحه قبل انهاء حديثنا عن ازدواجية التاريخ عند القديس أوغسطين الفارق بن تلك الازدواجية التى قال بها وبين الثنائية Dualismeأو الأثنينية Dualité التى لم يقل بها ابدا، فعنصرا الازدواجية أو طرفاها مرتبطان بشدة بالرغم من اختلافهما الذى يصل إلى حد التناقض مما يجعلهما يكونان وحدة، أما عنصرا الثنائية فمستقلان الواحد عن لآخر ولا يمكن تحول أي منهما للآخر. ومن أشهر الثنائيات ثنائية الجسم والنفس عند ديكارت وثنائية الخير والشر فى المانوية [(١٥)] . وقول أوغسطين بالازدواجية ينفى عنه تهمة الإنتماء للمانوية التى فسرت الوجود كله بالثنائية.

ولم يستخدم أوغسطين بالطبع مصطلح الازدواجية ولكنه استخدم مقولة تطابق هذا المصطلح تماما الا وهى « اثنان فى واحد » Duo in Unum

الدلالة على أية ازدواجية من الازدواجيات التى لجأ إليها لصياغة مقولاته ونظرياته ومنها على سبيل المثال غير ازدواجية التاريخ والمدن ، ازدواجية النفس العاقلة التى سبق وان عالجناها فى الفصل الأول .

ولان العقيدة هى مصدر معرفتنا بازدواجية التاريخ فان معرفتنا هذه يشوبها بعض الغموض ، لأن الإيمان وقبول الحقائق بلا نقاش من أهم مكوناتها . إن الله وحده هو الذى يعرف الحقيقة كلها أما نحن فلا نعرف الا ما يريد هو ان يخبرنا به (١٦) . والعقيدة تقول لنا ان الله تجسد فى عيسى الذى هو إله وإنسان فى آن واحد ، وهى تقول لنا أن الله اراد ان تتقاسم التاريخ مدينتان ، وتقول لنا أن بين الخطيئة واللطف الالهى جدلا علينا الإيمان به .. إلخ . هى تقول لنا بالعديد من الازدواجيات علينا الإيمان بها وإذا اردنا إعمال العقل فيها فليكن هذا بقدر حتى لانضل، أى ان علينا بذل الجهد لتأكيد إيماننا بها لا لسبر أغوارها .

وقبل أن ننهي حديثنا عن ازدواجية التاريخ ووحدانية الزمان نقوم بمحاولة أخيرة سعيا منا للإقتراب من هذين المفهومين . كتب أوغسطين «مدينة الله » أى كتب تأويله اللاهوتى للتاريخ على أثر سقوط روما فى يد البرابرة القوط ، وخصومته مع أنصار بلاجيوس فى ذروتها . ودعوى بيلاجيوس دعوى اراد بهاصاحبها فى حقيقة الأمر تأويل التاريخ تأويلا جديدا يختلف عن تأويل المسيحية الكاثوليكية له . فالمسيح وفقا لها ليس الا حكيما ومثالا يحتذي به من قبل سائر البشر ، ولكنه لم يكن ابدا مخلصا للبشرية جمعاء . لأنه لوصح هذا لكان معناه نفيا وتثبيطا لأية فاعلية ومساهمة من قبل البشر لتحقيق خلاصهم ولا ستحقاقه ، فالمسيح وحده يتحمل العبء كله . وأكد بلاجيوس أن مدينة الله لابد أن تتكون بالضرورة من صديقين حققوا خلاصهم بجهدهم هم . وهذه الاراء الجرئية كانت تجرد التجسد من كل جدوى ، والفداء من كل تاثير . وكان رد فعل أوغسطين لهذه

النظرية المارقة (فى رأيه) فريدا إذ وحد بين تاريخه الشخصي وتاريخ الإنسانية كلها : فمثله مثل الإنسانية عاش قبل أن يخلصه الله من الخطيئة، عاش انقساما أو ازدواجية فى ذاته وفي وعيه ، هى ازدواجية الخيروالشر . والإنسانية كلها منقسمة - إلى أن تحين لحظة خلاصها - إلى مجتمعين أو مدينتين وهو ما يعنى أن التاريخ نفسه منقسم إلى تاريخه متصلين : تاريخ المدينة الأرضية وهو تاريخ كله كوارث ومصائب ، والسلام الذي يتحقق فيه يكون سلاما مؤقتا، وتاريخ مدينة الله المتطردة النمو وسلامها سلام أبدى. وكما انتشل الله أوغسطين بفضل لطفه من الخطيئة فهو ينتشل كل من قدر له الخلاص أى ابناء مدينة الله على مر العصور ، من الكتلة الخاطئة massa peccati . وهو ما يعنى ان مدينة الله تنبثق من مدينةالارض بفضل اللطف الإلهى .(١٧) أما الآن وقد انتهينا من محاولة توضيح ازدواجية التاريخ عنده والتى ستزداد وضوحا بحديثنا فى الفصل الخامس والاخير عن المدينتين فبإمكاننا الانتقال لمحاولة توضيح مفهوم الزمان عند أوغسطين.

ب - الزمان

رأينا كيف ان المسيحية خلطت بين الزمان والتاريخ ، وكيف سعى أوغسطين للفصل بينهما، ويقى علينا معالجة مفهوم الزمان عند صاحب «مدينة لله » . لقد فجر أوغسطين كل مشاكل الزمان وابرز صعوبة الوقوف عليه ببراعة شديدة . كاشفا بذلك عن قدرة فلسفية فائقة فى طرح القضايا وابراز زواياها ودقائقها، حتي وأن تركها فى نهاية الأمر معلقة بلا حل . وحجم معالجات أوغسطين المختلفة للزمان فى مؤلفاته يكشف عن أهمية هذا المفهوم عنده . عالجه فى « الموسيقى "(٣٨٧ - ٣٨٩) وفى « الدين الحق » (٣٩٠) . وفى الاعترافات (بدءً من ٤٠٠) خاصة . وفى « التفسير الحرفى لسفر التكوين « (٤٠١ - ٤١٥) ، وفى مدينة الله (بدءاً من ٤١٥) وفى

تفسيره للمزامير . وهو في كل هذه المعالجات ينتهي إلى إعلان فشله المطلق في معرفة الزمان . يقول في الاعترافات في نص شهير « ما هو الزمان ؟ أنا أعرف ما هو طالما لم يسألني أحد عنه . أما إذا سئلت عنه وأردت تفسيره فإني لا أعرف . على أن ماأعرفه – وهذا ما أجرؤ علي تأكيده بقوة – أنه إذا لم يحدث شئ فلن يكون هناك زمان ماض ، وإذ لم يوجد شئ يكون في سبيله للحدوث فلن يكون هناك زمان مستقبلي ، واذا لم يوجد شئ الآن فلن يكون هناك زمان حاضر » (١٨) اذن العجز التام يواجهنا إذا ما حاولنا تعريف الزمان في حد ذاته وان كان يمكن اثبات وجوده بواسطة الأحداث التي تدور فيه . وهذا العجز عن معرفة الزمان لا نواجهه إلا إذا حاولنا هذه المعرفة بشكل دقيق وواع، لأننا في ممارستنا لحياتنا العادية نتوهم طوال الوقت اننا نعرف ما هو الزمان ذلك المفهوم المحوري في الحياة الإنسانية .

وفي محاولة منه للاقتراب من حقيقة الزمان يحلله أوغسطين إلى مراحله الثلاث المعروفة :الحاضر والماضي والمستقبل ، لينتهي إلى إننا لا نستطيع ان نقول أن أيا منها موجود ! يقول عن الحاضر « ان الحاضر ذاته اذا كان حاضرا على الدوام دون ان يضيع في الماضي فهو ليس زمانا بل ابدية إذن إذا كان على الحاضر ليكون زمانا ان يفنى في الماضي فكيف يمكننا تأكيد أنه هو ايضا موجود بما ان السبب الوحيد لوجوده هو أنه لم يعد موجوداً؟ وبالفعل اذا كان من حقنا القول ان الزمان موجود فذلك لانه يسير نحو اللاوجود » (١٩) ويؤكد أوغسطين أننا لا نستطيع أن نعرف من الزمان إلا ما يكون حاضرا منه في وعينا ، أو بعبارة أخرى لا نستطيع أن نعرف منه إلا الحاضر ، أما « الماضي الذي لم يعد موجوداً والمستقبل الذي لم يوجد بعد فهل يمكن قياسهما إلا إذا جرؤنا على تأكيد ان العدم مما يقاس؟» (٢٠) ويواصل أوغسطين في عبارات ذات قيمة ادبية رفيعة محاولاته

لتعريف الزمان بمراحله ، بحذر شديد خشية الاصطدام باى مفهوم من مفاهيم العقيدة ، يقول مخاطبا الله « اسمح لى ياإلهي أن أوسع من نطاق بحثى ، أنت يا أملى، لتسمح بالا يعطل جهدى شئ » (٢١) هل كان أوغسطين يشعر أنه في معالجته للزمان تجاوز حدود اللاهوت ، وغرق فى بحار الفلسفة الخطرة ؟ أم أنه خاض غمار الفلسفة وهو لا يدرى ؟ وإذا كنا لا نستطيع أن نجزم هنا فى الأمر إلا أن الشئ اليقينى هو أن معالجة أوغسطين للزمان كانت فى أغلبها فلسفية بحته وقليل منها فحسب كان لاهوتيا .

ويتسائل أوغسطين متحديا « من يجرؤ على إخبارى أنه لا يوجد ثلاثة أزمنة كما تعلمنا ونحن صغار وكما نعلم الأطفال : الماضى والحاضر والمستقبل » (٢٢) ويجيب بأن هذه الأزمنة موجودة فى الذهن فحسب والاصوب أن نقول « هناك ثلاثة أزمنة : حاضر الماضي ، وحاضر الحاضر ، وحاضر المستقبل . هذه الأنماط الثلاثة موجودة فى أزهاننا ولا أجدها الا فيه . وحاضر الأشياء الماضية هو الذاكرة ، وحاضر الأشياء الحاضرة هو الرؤية المباشرة ، وحاضر الأشياء المستقبلية هو الإنتظار . وإذاجاز لى إستخدام هذه التعبيرات فإنني أقول أن ثمة ثلاثة أزمنة ، نعم أنا أوافق على ذلك هناك ثلاثة » (٢٣) ، التحليل الفلسفى اذن وحده هو الذى يمكنه الجزم بأن هناك ثلاثة أزمنة وأن كان وجودها هو وجود عقلى . ونحن لاندرك حقيقة الزمان إنماندرك فحسب ما يمكننا ادراكه بطبيعتنا الانسانية التى أصبحت تعيش حبيسه بين راحتى الزمان الزائل منذ خطيئة ادم . نوعية ادراكنا للزمان هي إحدى خصائص طبيعتنا الإنسانية الفائية اذن . وإذا كان نمط ادراكنا هذا يبدو وكأنه الشكل الطبيعى للادراك ، فمرجع ذلك إلى أننالانملك خبرة نمط اخر من الإدراك (٢٤) .

وكما حاول أوغسطين الاقتراب من مفهوم الزمان الملغز معرفيا حاول

أيضا تحديده انطولوجيا وإنطلق من تلك الفكرة الا وهى أن الزمان لا يوجد إلا إذا وجدت مخلوقات (٢٥) . والموجودات كلها مصيرها الزوال أى أنها لابد وأن يصيبها نقص انطولوجى لاشك فيه ، وهو ما يجعلنا نقول عنها أنها موجودة وغير موجودة فى آن واحد . أنها تبدو وكأنها تنزلق لتذهب إلى حالها . يقول ضاربا مثالا رائعا على صحة ذلك « انظر إلى احفادك انك تربت عليهم وهم يفعلون نفس الشئ معك ، ولكن هل سيظلون على الدوام على هذا الحال ؟ أنك أول من يتمنى أن يشبوا وان يتقدموا فى السن . ولكن لتضع فى اعتبارك ان الإنسان اذا ما بلغ سنا بعينها مات بعد ذلك . إن بلوغ سن المراهقة يعنى موت الطفولة وهكذا وفى نهاية الأمر نصل إلى مرحلة الموت التى تموت فيها كل الأعمار» (٢٦) . وهو يضرب لنا العديد من الأمثلة . ويقدم العديد من الصور ليوضح فكرته هذه عن زوال المخلوقات ، وبالتالي عن زوال الزمان بإعتباره بمثابة الحامل لهذه المخلوقات إلى مصيرها .

ومن هذه الزاوية الانطولوجية يبدو . الزمان أمرا لا يبعث على التفاؤل لأن أوغسطين لم يمل. من الربط بينه وبين معاني الألم والانحدار وتحلل الوجود والفشل والخطيئة والشيخوخة .. وأخيرا الموت بالطبع !! (٢٧) . وهو عندما يربط بين الزمان والشيخوخة فهو فى أن واحد يربط بينه وبين الموت فصفة الشيخوخة أو القديم Vetus تعنى عنده ما كانت تعنيه بالنسبة للاتين فى العصر القديم أى تعنى أن ما كان حقيقيا وحيا فى الماضى أصبح منسحقا وفريسة للعدم فى الحاضر (٢٨) . ويجب ألا يفوتنا ونحن نعالج مفهوم الزمان عند أوغسطين أن الرجل ينتمي للعصور القديمة وأنه تأثر بشدة بالتراث الافلاطونى وهو ما يعني أن فلسفته هى فى المقام الأول فى كل تفاصيلها فلسفة وجود أو بمعنى أدق أن الوجود الحقيقى عنده أى «الوجود حقيقة » "vere que summe est" هو الأبدى فحسب .

ومـايميـز هذا الوجـود الابدى هو الديمومـة والثبـات . وبما أن ا لزمـان عند أوغسطين أهم مـايميـزه عدم الثبـات بل الجريان للـعدم فـلا يمكنـه أن يكون حـامـلا لما هو أيجـابى بل هـو حـامل لماهو سلبى على الدوام وهو مـا يجـعله أقرب لأن يكون كارثة ! .

إن الزمان عنده هو هذا الحاضر الغامض الذي يسحقه من جهة الماضى الذى ابتلع بلاعودة ، ومن جـهة أخـري المسـتـقبل الذى لا يمكن الحـديث عنه بعـد . ويتـرتب على ذلك أن أوغـسطين رأى أن الوجـود الحـقـيـقى هـو ذلك الوجـود المتـحـرر من الزمـان أو على الأقل المتـحـرر من الوقت الذى تشـعـريه طبيـعتنا الإنسانية الحالية ، أى الملوثة بالخطيئة التى فرضت علينا الحياة فى الزمان . يقول « إن ايامنالا وجود لهاإنهاتذهب حتى قبل أن توجد » [٢٩] ويقول فى مـدينة الله « مـاأن نبدأ فـى التواجد فى هذا الجسم الذى عليه أن يموت فإنه لا يحدث لنا شئ إلا ويؤدى للموت .. إن زمن الحياة الحالية (على الأرض) ليس إلا عدوا نحو الموت لا يسمح فيه لأحد أن يتوقف أو أن يبطئ خطاه لأن الجميع متعجل بنفس السرعة ومندفع إلى نفس النهاية » [٣٠] .

وكـمسـيـحى يذهب لاهوتى المسـيـحيـة الأعظم إلى أن الزمـان الذى يدور تاريخ البشرية على الأرض بين دفتيه ، والذي هو أثر من اثار الخطيئة التى وصمت الطبيعة الإنسانية هو شر . ويستخدم للتعبير عن ذلك تعبيرات من قبيل « الزمان الشرير dies mali و « العـصـر السئ » "malignum saeculum". إن الزمـان يقـود البـشـرية عـبـر سلسلة من الكوارث إلى الكارثة الكبـرى ، كـارثة « الموت الثـانى الموت الأبدي » ولا ينجـو من تلك النهاية الحتمية إلا الذين يخلصـهم اللطف الالهى [٣١] . ومن المعـروف فى اللاهوت المسـيحى ان الموت الأول هو الذى نتج عن خطيئة أدم تلك الخطيئة التى جـعلت الإنسـان يحـرم من الحـيـاة الأبدية ويخضع للمـوت ، أمـا الموت الثـانى فـهو الناتج عن سوء اسـتـخـدام الإنسـان لحـرية الإرادة مما يجـعله

يختار الخطيئة مرة ثانية بعد أن خلصه المسيح من الخطيئة الأولى خطيئة أدم . قلنا أن البعض يفلت من الوت الثانى وبالتالى فالزمان بالنسبة له ليس هذا الزمان السئ إنما هو زمان قد إنعدل حاله وإنقلب الى النقيض بتأثير اللطف الإلهى فلم يعد زمان الهرم والموت ، بل تحول إلي زمان يمهد لحياة خالدة ، أى أصبح زمانا يمهد للأبدية . إذن لجأ أوغسطين مرة أخري لمفهوم الأزدواجية ليفسر الزمان . فالزمان أو الوقت ينقسم إلى زمان تتحقق في إطاره ازدواجية تاريخية تتكون من تاريخ مدينة الله وتاريخ مدينة الأرض وهذا هو الزمان الفاسد الملئ بالكوارث والمنحدر إلى العدم ، وإلى أبدية ستتحقق فيها الحياة الأخرى الخالدة بعد الحساب . أما الزمان فهو إطار تاريخ الإنسانية الخاطئة ، وأما الأبدية فهى إطار حياة الخلود التى تتحقق لأبناء مدينة السماء بواسطة اللطف الإلهى [٣٢] .

جـ - الصيروة والتطور

إستبعد بعض الباحثين تماما قول أوغسطين بصيرورة التاريخ وبتطوره بحجة أنه ينتمي فلسفيا لتراث العصر القديم وخاصة للجانب الأفلاطونى منه . فعند الافلاطونية الوجود الحق هو الخالد أى الدائم والثابت وبالتالى كل ما يخضع للصيرورة لا يمكن أن يكون وجودا حقا . ولو طبقنا هذا على مفهوم الزمان لكان الزمان فى الافلاطونية حاملا للقيم السلبية دون الإيجابية لأنه غيرثابت ، ولأنه ينحدر بالضرورة للفناء وبالتالى لا مجال للحديث عن صيرة الزمان وتطوره [٣٣] وأصحاب هذا الرأى ذهبوا إلى ماذهبوا إليه لأنهم خلطوا من جهة بين الزمان والتاريخ عند أوغسطين . ومن جهة أخرى بين الزمان والأبدية ، وهو ماأوضحنا مخالفته لفكر أوغسطين الحقيقى . وحقيقة الأمر أن الزمان يتحرك عند أوغسطين لينتهى إلى الفناء الذى تعقبه الأبدية في العالم الآخر ، كما أن غاية التاريخ الروحى أو تاريخ مدينة الله هو إكتمال هذه المدينة بالحجم وفى الوقت الذين ارادهما الله لها

. يقول أوغسطين في تفسيره للمزمور الرابع والثلاين : « إذا كان الديان يؤجل خلاصنا فإنماهو يفعل ذلك بدافع الحب وليس بدافع عدم الإكتراث وتحقيقا لخطة وليس عجزا ، وفى امكانه اذا أراد أن يأتي فى الحال ولكنه ينتظر أن يكتمل عددنا »(٣٤).

حرص أوغسطين على تأكيد سيطرة الله المطلقة على صيرورة التاريخ وعلى تطوره فذهب إلي أنه إذا كانت ثمة قيمة إيجابية للتاريخ ، وإذا كان الزمان المعاش هو إطار التطور والتقدم فإن ذلك لا يرجع فى الحقيقة لطبيعة أى منهما إنما يرجع للطف الإلهى وحده . إن التاريخ لو صنعه البشر بمفردهم لما حقق خيرا ، إنما هو يحقق هذا الخير بفضل الله وحده وبواسطة تدابير الخلاص ، ولولا الله لما تحول الزمان من زمان الشيخوخة والموت والفناء إلى ابدية الحياة الأخري (٣٥) .

وميز أوغسطين – الذى كان يعشق التمييز – بين التقدم التقنى والتقدم الروحى ، الذى هو عنده التقدم الحق ، ويعنى به تقدم ونمو مدينة الله . وما منجزات البشر المادية على الأرض إلا أدوات ووسائل دنيوية machinamenta temporalia يحقق بها الله مدينته الخالدة(٣٦). ومن الجدير بالذكر أن أوغسطين لم يذهب فى تقليله من شأن منجزات البشر المادية الحضارية إلى حد إنكار كل قيمة لها ، إنما إكتفى بجعلها ذات قيمة ثانوية بالقياس للنمو والتقدم الروحى ، ودعا إلى عدم الافراط فى السعى إليها علي حساب التقدم الروحى ، لأن مآل هذا السعى هو البؤس . يقول عن منجزات البشر « هذه الأشياء طيبة وهى بلاشك نعم من عند الله . ولكن عندما نهمل الخيرات الأفضل ، خيرات المدينة السماوية.. عندمانسعى لهذه الخيرات الدنيا دون الإيمان بالخيرات الأخرى ، فإننا نهوى فى البؤس» (٣٧) . ويرى بعض الباحثين أن أوغسطين ربما إعتبر التقدم التقنى المادى وسيلة لتحقيق التقدم الروحي وهو أمر لا يتفق مع تصورات أوغسطين

عن الزمان والتاريخ فى رأينا ، إذ أدان قديسنا بعض نتائج التقدم التقنى وإعتبرها شرا ، ومن قبيل هذه الشر الحروب والحرق والدمار الذى انغمست فيها بعض الدول فى سعيها للتقدم .[٣٨] .

ولنا بعد أن أن أوضحنا مفاهيم الزمان والتاريخ والصيرورة والتطور والتقدم عند أوغسطين أن نتساءل ماذا كان محور التاريخ عند أوغسطين ؟ وماهو منهجه الذى استخدمه لدراسة هذا التاريخ ؟ وما هي الحقيقة التاريخية عنده ؟ وهل تصور أن ثمة علاقة بين علم التاريخ والعقيدة؟ ولو كان هذا صحيحا فما هى نوعية تلك العلاقة ؟ ولايخفى على متخصص أن هذه الأسئلة كلها من شأن الإجابة عنها توضيح رؤية أوغسطين لعلم التاريخ أو لما نسميه بالتأريخ . وقبل أن نشرع فى دراسة هذه الرؤية من خلال الإجابة على مجموعة الإسئلة التى طرحناها نرى أنه من الحكمة تأصيل هذه الرؤية بالرجوع لرؤية المسيحية .

ثانيا : التأريخ

١ - رؤية المسيحية للمعرفة التاريخية

أ - محور التأريخ فى المسيحية

ادرك المسيحيون فى وقت مبكر أن الرسالة الموحى بها إليهم ذات علاقة وثيقة بالتاريخ بمراحله الثلاث ، أى بالماضى والحاضر والمستقبل .

أما عن الحاضر فقد اعتبرت المسيحية نفسها خبرا أوبشرى بمجموعة الأحداث التاريخية التي لابد وأن تتحقق وقد تحققت بالفعل . أما أول هذه الأحداث فهو تجسد الكلمة فى المسيح الذى ولد فى بيت لحم من مريم العذراء فى زمن هيرودس والذى مات مصلوبا فى عصر بيلاتوس ليصعد

للسماء في اليوم الثالث . وأما عن الماضى فقد صورت المسيحية عيسى الذى تحقق بشكل ملموس فى نسيج التاريخ باعتباره المسيح الذي تنبأ به ابناء اليهود ، واعتبرت كل ماجاء فى العهد القديم عن بداية التاريخ وخلق الكون ، ثم خلق الإنسان وسقوط أدم ، ثم دعوة ابراهيم ليس إلا تمهيدا لمجئ المسيح . وأما عن المستقبل فقد عدت المسيحية التجسد بداية لسلسة أخرى من العصور المستقبلية هى عصور الكنيسة المنتصرة التى تنتهى بعودة المسيح ليضع نهاية للزمان وليقيم الحساب . ربطت المسيحية نفسها اذن بالتاريخ بحرص شديد وبتفاصيل دقيقة عديدة [٣٩] . من أجل هذا عنيت المسيحية بالتاريخ وبادبياته باعتباره أهم دعاماتها ، ولقد تجلى هذا بشكل واضح للغاية عقب تغلبها على الوثنية . فطنت المسيحية الى أن عليها صياغة تصوراتها الخاصة للتاريخ ولمساره ولغايته ولمنهج دراسته ، والى أن عليها تحديد ما ينبغى أن تؤرخ له . فلم يكن من الحكمة الاحتفاظ بالتصورات الوثنية السابقة ، تلك التصورات التى تنتمى – شأنها شأن كل تصورات الثقافة الوثنية – لدائرة الشيطان . وسرعان ما وجد الفكر التاريخى المسحيي الحل للمأزق الذى وجد نفسه فيه ، وتمثل هذا الحل فى قلب الاوضاع رأسا على عقب أى فى إحداث ثورة تاريخية فابرزت المسيحية ما كان مهمشا فى الكتابات التاريخية الوثنية السابقة ونعنى به تاريخ شعب اليهود ، وهمشت على العكس ما كان يحتل الصدارة قبل المسيحية ونعنى به تاريخ الشعوب الوثنية . قبل المسيحية كان تاريخ شعب اليهود الذى تقدمه اسفار العهد القديم تاريخا هامشيا لأن شعب اليهود لم يلعب دورا فى التاريخ ، فأصبح مع المسيحية هو أهم تاريخ لأنه تاريخ

الشعب الذي ظهرت فيه المسيحية ، أى لأنه التاريخ الممهد لها . واعتبرت المسيحية اسفار اليهود المقدسة سجلا رسميا لأسلافها مما دعاها إلى أضفاء منزلة رفيعة عليها . أحدثت المسيحية ثورة تاريخية هذا صحيح ولكنها كانت ثورة رجعية تماما !! وهو ما يفسره ببراعة واحد من أهم من دراسوا الكتابة التاريخية دراسة علمية تحليلية بقوله « ليس هناك فى تاريخ الفكر ثورة أهم من هذه .. ذلك أن الاهتمام تركز حول ما يسمى بوحى الانبياء .. وحلت كتب اليهود المقدسة محل مؤلفات الأقدمين وهكذا بدأت ثورة التأريخ فتعرضت أشعار هوميروس وكتابات ثوكيديدس وبوليبوس وليفى – وهم فخر العصر القديم – للأهمال وللاعراض عنها .. واستبدل المسيحيون بالنظرة العلمية التى توصل إليها أعظم المفكرين الذين أنجبهم العالم الاساطير والخرافات التى نشأت قرب مراكز البرابرة البدائيين .. وهكذا كان انتصار هذه المقاييس الجديدة كارثة على علم التأريخ » (٤٠) .

أستبدلت المسيحية تراثا تاريخيا بتراث آخر ،ولتحقيق ذلك اتبع المؤرخون المسيحيون خطة مزدوجة ، فابرزوا من جهة أمجاد تاريخ اليهود ، كما ابرزوا من جهة أخرى اسباب عدم جدارة اليهود المعاصرين لهم لهذا المجد القديم ، وبما أن العقيدة الجديدة (المسيحية) هى البديل للشريعة اليهودية القديمة فإن اصحاب هذه العقيدة هم ورثة هذا المجد ، وتاريخ اليهود أى تاريخ شعب الله المختار هو التاريخ الممهد لتاريخ المسيحية (٤١) .

نبذ المسيحيون الأول الكتابات التاريخية القديمة فبدا الأمر وكأنهم كارهون للتاريخ عازفون عنه ، بينما هم فى الحقيقة كارهون فحسب للتصور الوثنى للتاريخ الذى انتج أدبا تاريخيا له خصوصيته . أما التاريخ المعاش

فقد أجلوه بإعبتاره ملحمة مقدسة بدأت فى الماضى السحيق لحظة خلق الإنسان ومازالت تمضى قدما إلى يوما لحساب [٤٢] . وكماحددت المسيحية محور التاريخ حددت منهجه ونعنى به منهج التأويل .

ب - منهج التأويل :

أختلف محور التاريخ فى المسيحية عنه فى الوثنية فكان لابد لمنهج دراسته أن يختلف أيضا . وجاء المنهج المسيحى مكونا من شقين : شق سلبى تمثل فى رفض الادبيات التاريخية التى انتجها المؤرخون الوثنيون السابقون سواء من اليونان أو الرومان ، وهو ما سبق أن عرضت له ، وشق آخر ايجابى تمثل فى اثبات المعتقدات الدينية ذات الدعامات التاريخية وهو ما يطلق عليه منهج التأويل [٤٣] . ومنهج التأويل يسعى لايجاد معنى خفى أوتفسير باطنى لما جاء فى أسفار اليهود ممالايصدقه العقل أو يصعب عليه تصديقه. وبفضل هذا المنهج حلت المجازات والمعانى الرمزية محل التحليل النقدى والقول الصريح فى الكتابة التأريخية [٤٤] اتجه اذن المنهج التأريخى المسيحى إلى الدفاع والتبرير بدلا من اعتماده على النقد والشك المنهجي كخطوات فى سبيل بلوغ اليقين ، اذ كان عليه أن يدافع عن الوقائع والاحداث والأخبار الغير مقبولة عقليا أوالتى يضعف من قيمتها ما تحتويه من تناقضات بأن يجد لها تبريرات تؤكدها . ولم تشتمل عملية التأويل الوقائع والأحداث فحسب ، بل شملت أيضا الدول والمدن ذات الأهمية بالنسبة لتاريخ اليهود ومن هذه الدول مصر وبابل ، ومن المدن صور وصيدون وأورشليم . وبعبارة واضحة نقول أن المسيحية ضحت بالموضوعية حلم المؤرخين من أجل تأكيد وإثبات معتقداتها [٤٥] .

ولم تبتكر المسيحية منهج التأويل هذا إنما استعارته من الفكر اليهودى. وكان أول من استخدم هذا المنهج هومؤلف مجهول وضع سفرا من الأسفار المنحولة التى تنسب للملك سليمان وأغلب الظن أن هذا المؤلف هو يهودى سكندرى عاش في احد القرنين السابقين علي ميلاد المسيح . واستخدمه من بعده الفيلسوف اليهودى السكندرى الشهير فيلون الذى عاش فى القرن الأول الميلادى . العقل اليهودى هوأول من شعر إذن بمشكلة النص المقدس وبان تأكيد مصداقيته يتطلب منهجاعقليا للتعامل معه (٤٥) . ومما لا يخفى على مدقق ان هذا المنهج ابتدع لهدف براجماتى وهو تفسيرالنص المقدس بمايجعله متضمنا لتاريخ اليهود كله أى ماضيه وحاضره بل ومسقبله !

أما أول من استخدم هذاالمنهج فى المسيحية مستعيرا أياه من التراث اليهودى فهو القديس بولس مؤسس الكاثوليكية ، الذى إكتشف بحدسه السليم ضرورة تأويل النص المقدس تأويلا عصريا إذا أريد له استمرارية المصداقية والتأثير . وقد عرض بولس الرسول لهذا المنهج بشكل ضمنى فى رسالته إلى أهل غلاطية وفى رسالته إلى العبرانيين ، وبشكل واضح فى الاصحاح العاشر من رسالته الأولى لأهل كورنثوس حيث يقول لهم أن كثيرا من أفعال الاسلاف إنما هى أمور « حدثت مثالا لنا حتى لا نكون نحن مشتهين شرورا كماإشتهى أولئك » (الآية ٦) . لقد حدثت هذه الأمور لاسلافنا لكى تكون انذارا لنا « فهذه الأمور جميعا أصابتهم مثالا وكتبت لإنذارنا نحن الذين انتهت إلينا أواخر الدهور » (الآية ١١) . ولم يكتف بولس بتقديم تطبيقات لمنهج التأويل بل تجاوز ذلك إلي صياغته فى شكل مبدأ أو قاعدة وذلك فى الإصحاح الثالث من رسالته الثانية إلى أهل

كورنثوس « انكم رسالة المسيح مخدومه منا مكتوبة لا بحبر بل بروح الله الحى. فى الواح حجرية بل فى ألواح قلب لحمي ..لا الحرف بل الروح . لأن الحرف يقتل ولكن الروح يحي » (من الآية ٢ إلى الآية ٦) [٤٦] . ولقد لجأ بولس الرسول إلى هذا المنهج اليهودى الأصل لأن التفسير الباطنى للنص وحده هو الذى من شأنه إثبات أن المسيحيين وحدهم هم الذين سيحققون رسالة المسيح لأنهم هم وحدهم الذين يدركون روح ما جاء به المسيح وليس ظاهره فحسب كما يتضح من قوله فى الآية الثانية مما ذكرته للتو.

وفى القرن الثالث الميلادى إستخدم أوريجين (+ ٢٥١) هذا المنهج بشكل أوسع نطاقا مع جنوحه للفلسفة ، وعنه أخذ القديس أمبرواز فى القرن الرابع . وكان امبراوز الذى عنه أخذ أوغسطين منهج التأويل اسقفا ملهما وعبقرية عملية في المقام الأول نجح نجاحا باهرا فى تطبيق منهج التأويل هذا الذى أخذه بدوره عن كل من فيلون اليهودى واوريجين المسيحى. وانطلق امبرواز من مبدأ ان للكتاب المقدس معنيين معنى حرفى وآخر روحي باطنى ولذا فلا غنى عن تأويل ما يصطدم من المعنى الحرفى بالعقل أوبالاخلاق المسيحية بحثا عن المعنى الحقيقى المستتر . واسفر تطبيق هذا المنهج عند صاحبنا عن اضفاء طابعا روحيا على شخصيات الكتاب المقدس وحياتهم ، فعلى سبيل المثال أصبحت حياة سيدنا ابراهيم رمزا التحول النفس الإنسانية من الحياة فى الابدية إلى الحياة فى الزمان ، وأصبح يوسف مبشرا بالمخلص . الا أن القديس امبرواز لم يتجاوز حدود التأويل ابدا ليقتحم مجال الفلسفة اذ كان كل هدفه شأنه شأن أباء الكنيسة اليونان السابقين عليه تبرير النسخ فى الكتاب المقدس الذى يصطدم به العقل

دائما[٤٧] . أما أوغسطين فقد نجح فى تحقيق مزيد من المكاسب بمنهج التأويل هذاالذى أخذه عن استاذه امبرواز . فلم يعد هدفه تبرير النسخ فى الكتاب المقدس فحسب بل رنا إلى ما هو أجدى وأسمى ونعنى به تفسير كل تاريخ البشرية الذى جعله يتمحور حول التجسد .

كان لابد من دراسة الرؤية المسيحية للمعرفة التاريخية أو ما يمكن تسميته إختصارا مع بعض التساهل من حيث الدقة بالتأريخ فى المسيحية ، قبل أن نعرض لذات الموضوع عند أوغسطين ، لأن المسيحية بتصوراتها ومفاهيمها كانت دائما هى النبع الذي إستقى منه أوغسطين فكره . من شأن التأصيل المسيحى إذن التوضيح : جاء أوغسطين بعد أن صاغت المسيحية مفاهيمها ومنها المفاهيم التاريخية ، وبعد أن اعتمدت منهجا فكان دور صاحب « مدينة الله » هو إحكام هذه المفاهيم ، وإستكمال المنهج والتوسع فى تطبيقه بهدف تحقيق مزيدا من الإستفادة .

٢ - التأريخ عند أوغطسين :

لم يعن أوغسطين فحسب بتحديد خطوات منهج لتأريخ إنما عنى كذلك بتحديد أمرين هما غاية فى الأهمية فى مجال التأريخ فى عصر سيطرت عليه العقيدة ، ونعنى بهما علاقة التاريخ كمعرفة بالعقيدة ، والحقيقة التاريخية وهما ما نبدأ بدراستهما قبل الخوض فى خطوات منهج التأريخ عنده .

أ - التاريخ خادما للعقيدة ، والعقدة مفسرة للتاريخ :

شغل التاريخ كعلم بمعناه الدقيق مكانه كبيرة في فكر أوغسطين إذ تصور أن ثمة علاقة نفعية تبادلية بينه وبين العقيدة المسيحية . فعنده أنه يمكن توظيف التاريخ بعدة طرق لابراز قيمة المسيحية والدفاع عنها . وأول

توظيف للتاريخ عنده هو جعله يلعب دور الدعامة القوية للمسيحية . أن ما يميز المسيحية عن الوثنية أن الثانية دعامتها الأسطورة أما الأولى فدعامتها التاريخ . لقد ولد عيسى فى عهد بونس بيلات Ponce Pilate ومات فى تاريخ بعينه ، وقام فى اليوم الثالث لموته فى زمن الأمبراطور أغسطس وكان ذلك على أرض فلسطين . وحياة المسيح نفسها هى نهاية مسيره تاريخية طويلة تنبأ خلالها الأنبياء والملوك بمجئ المسيح . المسيحية اذن منغرسة بعمق فى التاريخ كماتؤكد هى نفسها ، وفن التاريخ هوالذى يستطيع ان يبرز هذه الخاصية (٤٨)، وهو لن ينجح فى هذا إلا إذا ادرج التاريخ المقدس فى التاريخ الإنسانى العالمى ، وبدون هذا يظل التاريخ المقدس أشبه بالقصة الاسطورية . ولقد أدرك أوغسطين مبكرا هذا المطلب – أى غرس التاريخ المقدس فى التاريخ العام – وهو ما يتضح فى « حقيقة الدين » مثلا وفى « مدينة الله » بشكل خاص . حيث خصص الكتاب الثامن عشر للحديث عن تاريخ اليهود من بداياته حتى بدايات المسيحية ، أى من ميلاد إبراهيم حتى ميلاد المسيح ، وربط بينه وبين التاريخ العام أى تاريخ الشعوب الأخرى . فهو يذكر لنا مثلا مولد إبراهيم فى ظل حكم نينوس Ninus ثانى ملوك الأشوريين ، كما أن يسوع مات كما يذكر قبل ثمانية أيام من غره ابريل ، أمانزول الروح القدس وتأسيس الكنيسة فقد تم فى نفس العام (٤٩) . وضرورة الربط بين التاريخ المقدس والتاريخ العام اجبرت أوغسطين على اللجوء إلى مصادر تاريخية أخرى غيرالكتاب المقدس . ولذا نراه يستعين بكل من تيبت ليفTite- Liveو فلورس Florus ، وأوتروب Eutrope ، وتاسيت Tacite ، وسويتون Suetone ، و فارون Var-ron. كما استعان بحولية Chronique أوزوب Eusèbe التى اطلع عليها فى الترجمة التى أعدها لهاالقديس جيروم (٥٠) . والدراسة النقدية

الحديثة لكتابات أوغسطين تأخذ عليه تلك الثقة الكبيرة التى كان يمنحها لهذه المصادر (٥١) . ولا يسعنا مشاركة مثل هذه الدراسة موقفها اذ لم يكن لدى أوغسطين لا الوقت ولا الوسيلة لنقد المصادر التاريخية التى أعتمد عليها ، كماأنه يجب ألا يغيب عنا أنه لم يمكن مؤرخا محترفا بل كان مجرد لاهوتى يدافع عن المسيحية ، ولذا كان مما لا يعنيه سؤال أهل الذكر العون والاعتماد عليهم إعتمادا كليا ، موجها كل جهده لدراسة واعادة ترتيب تاريخ الكتاب المقدس . كان التاريخ عند أوغسطين وسيلة لبلوغ الحكمة المسيحية ولم يكن هدفا فى حد ذاته .

أما الدور الثانى الذى أرتاه أوغسطين لفن التاريخ غير غرس المسيحية فى التاريخ العالمى الشامل وادراج التاريخ المقدس كله فى هذا التاريخ الشامل فهو الدفاع عن المسيحية ضد خصومها . ولذا نلحظ عند أوغسطين استخدام التاريخ لمحاربة المذاهب المارقة مثل الدوناطية والبلاچيوسية بل لقد حثته خصومة المسيحية لكثير من الفرق المنشقة عليها على التحول إلى مؤرخ لهذه الفرق يرجع للوثائق وللمراسلات وللمحاكمات الخاصة بها حتى يعرفها معرفة دقيقة ، شأنه فى هذا من حيث الدقة التاريخية شأن المؤرخين المحدثين الذين يوسعون من دائرة مصادرهم بقدر الإمكان (٥٢) .

وظن أوغسطين أن التاريخ يمكن أن يخدم المسيحية بشكل ثالث أو أنه يمكنه أن يلعب دورا ثالثا حيالها وهوأن يكون وسيلة لحل بعض مشاكلها العقائدية ومن أهم هذه المشاكل على سبيل المثال التحقق من حقيقة الرسائل المنحولة للمسيح والموجهة منه للقديس بولس والتى اثبت بفضل دراسته التاريخية استحالة صحة نسبها (٥٣) .

وكما جعل أوغسطين التاريخ يفيد العقيدة جعلها هى أيضا تفيده . فهى تقدم له تفسيرا كليا أى تفسر بدايته وتوضح صيرورته وتحدد نهايته أو غايته . وهى تفعل كل هذا بفضل مفاهيمها ، ولولا هذه المفاهيم لظل التاريخ

بلا دلالة وبلا رابط بين أجزائه . فالعقيدة وحدها هى التى تخبرنا بان العالم بدأ بالخلق وبانه سينتهى باليوم الآخر ، وبأن أهم أحداث هذا التاريخ هو السقوط (سقوط أدم من الجنة بالطبع) ، وبأن الله تجسد فى يسوع، وبأن الكنيسة لابد وأن تنمو ، وبأن المسيح سيعود ، وبأن كل هذه الأحداث تدور فى ظل العناية الإلهية ، ويحركها الصراع بين الخير والشر اللذين يرمزلهما بالمدينتين مدينة الله ومدينة الأرض . تلك هى مفاهيم المسيحية التى تتيح للمؤمن فك تشابك خيوط الأحداث التاريخية وادراك حقيقتها [٥٩] . ان العقيدة هى التى تقدم لنا تفسيرالتاريخ وبلورة هذا التفسير عند أوغسطين يظنه بعض الباحثين فلسفة للتاريخ ، ويعده البعض الآخر - ونحن منهم - لاهوتا للتاريخ ، ونقول أن أوغسطين قدم لنالاهوتا للتاريخ وليس فلسفة له لأن مبادئ تفسيرالتاريخ في مذهبه لا تستمد من التاريخ البشري نفسه وهو الشرط الضرورى لقيام فلسفة للتاريخ بل تستمد من مجال مغاير له هو العقيدة .

ولقد كان لهذا التصور عن علاقة التاريخ بالعقيدة عند القديس أوغسطين أكبر الأثر على مفهوم الحقيقة التاريخية عنده ذلك المفهوم الذى عالجه بعناية فائقة فى الكثير من مؤلفاته .

ب - الحقيقة التارخية :

عند ما قال أوغسطين فى مدينة الله « والآن أعتقد أن من واجبى أن أدافع عن الحقيقة التاريخية وعن الإيمان بالكتاب الذى يحكى لنا عن رجل بني مدينة فى فترة لم يكن فيها على ظهر الأرض أكثر من أربعة رجال أو حتى ثلاثة » [٦٠] ، عندما قال أوغسطين هذا كان يكشف عن كل تصوره للحقيقة التاريخية وعن موقفه منها ، وعن منهجه الذى يستعين به للوقوف عليها ، بل عن كل لاهوته التاريخى .

إن الحقيقة التاريخية عنده هى تلك الحقيقة التى وردت في الكتاب المقدس والتى تحتاج لجهود مخلصة سواء للدفاع عنها بعد « الإيمان » بهاكماأكد هو فى النص السابق ، أو لتبريرها وذلك من أجل حث الآخرين على الإيمان بها .كان أوغسطين مدركا لخصوصية التصور المسيحى للحقيقة التاريخية، وللصعوبات التى يواجهها الباحث الذى يتعامل معها ، ومن أجل هذا قلب المسار المعرفى رأسا على عقب بأن جعل النتيجة التى ينبغى أن ينتهى إليها البحث التاريخى أى الحقيقة التاريخية هى المقدمة التى ينطلق منها ويبذل الجهد لإثباتها!

وعند أوغسطين أن الوقائع والأحداث التاريخية الموجودة فى الكتاب المقدس ليست هى كل الحقيقة التاريخية إنما هى لا تزيد عن وجه من وجوه هذه الحقيقة، فهى إحدى تجلياتها فحسب، إن أحداث الماضى والحاضر رموز تحتاج لتأويل من قبل المؤرخ لتكشف له عن الحقيقة الكلية التى تستتر وراءها . وما هذه الحقيقة الكلية الا حقيقة كل تاريخ البشرية منذ الخلق حتى اليوم الاخر بل وحتى الأبد فى الحياة الأخرى كما أرادها الله، وكما حققها من خلالنا نحن البشر ومن خلال الوقائع والأحداث . يقول " والآن فإن تشتتهم (اليهود) فى كل أنحاء الأرض وعند كل الشعوب هو من فعل هذا الإله الواحد الحق . وكتبهم تقدم الدليل على أن الانهيار الحالى للوثنية كان متنبأ به منذ قرون عديدة »[٥٦]. ولم يكن ما يشغل أوغسطين كما هو واضح من النص الذى أوردناه فى بداية موضوعنا، أن يكون مؤرخا بالمعنى التقليدي للكلمة، أي لم يكن هدفه رصد الأحداث وتسجيلها فحسب من أجل الوقوف على ظاهر التاريخ، إنما ما كان يعنيه هو فهم التاريخ وتفسيره. كان أوغسطين يريد وضع لاهوتا بتعبيرنا . أو فلسفة للتاريخ بتعبير البعض الأخر [٥٧] . وصحيح أن المؤرخ يمكنه معرفة وقائع وأحداث كما

تحتفظ بها الذاكرة الإنسانية، كأن يعرف مثلا نشأة وتطور الأمبراطوريات من قبيل الأمبراطورية الأشورية أو البابلية، ولكنه فى هذه الحالة لن يستطيع تفسيرها بل سيقف عند مرحلة رصدها وتسجيلها .، إن مبادئ تفسير هذه الوقائع ومبادئ الحكم عليها وتقييمها لا تستمد فى نظر أوغسطين من هذه الوقائع ذاتها إنما تستمد من العقيدة . فعنده أن التاريخ المتغير العابر لا يفسر إلا بالعقيدة الأبدية . يقول عن الأمبراطورية الرومانية « إن هذه الأمبراطورية الواسعة للغاية والقديمة جدا والتى أصبحت عظيمة بفضل رجال عظام جدا هى بالنسبة لهم مكافأة كانوا يتطلعون اليها، وبالنسبة لنا هى تحذير غنى بالأمثلة » (٥٨).

والتاريخ عنده كل متصل يفسر بعضه بعضا فبعض أحداثه الماضية أو الحاضرة قد تكن رمزا لماسيحدث بعد ذلك فى المستقبل فمثلا « كان قابيل صورة لليهود قبل المسيح » (٥٩) وبالتالى فالحقيقة التاريخية المتضمنة فى الكتاب المقدس بعضها خاص بالماضى وبعضها الآخر يخص الحاضر ، والبعض الثالث يشير لماسيحدث فى المستقبل . والتاريخ المقدس كله فى نظره إنما هو تاريخ المسيحية وحدها لأن المسيحية عنده بدأت مع خلق آدم وستنتهى إلى الحياة الأخرى . وما تاريخ اليهود إلا مرحلة من مراحل تاريخ المسيحية . فالتاريخ الحق اذن ليس هو الماضى فحسب بل هو الحاضر والمستقبل على السواء .

تاريخان اذن موجودان فى الكتاب المقدس تاريخ ظاهرى هو سلسلة من الوقائع والأحداث الخاصة بتاريخ اليهود وبتاريخ الدول والأمبراطوريات المعاصرة لهم ، وتاريخ باطنى يستتر وراء هذا التاريخ الظاهرى وقوامه الدلالات الروحية الحقيقية لهذه الوقائع والأحداث . ومثلما ذهب كل المؤرخين المسيحين من بعده ذهب هو إلى أنه ينبغى الا نفصل بين نمطى الأحداث

ونمطى التاريخ لأننا لو فعلنا ذلك فقد التاريخان دلالتهما ومغزاهما (٦٠) .
فالتاريخ الظاهرى هو رمز للتاريخ الباطنى والتاريخ الباطنى أو المقدس يفسر التاريخ الظاهرى . لجأ اذن أوغسطين مرة أخرى لمفهوم الازدواجية لتحديد مفهوم آخر من مفاهيمه وهو هنا الحقيقة التاريخية .

من كل ما سبق تتضح لنا أهمية الحقيقة التاريخية بوجهيها الظاهرى والباطنى ولذالم يكن غريبا أن يعنى بها أوغسطين كل هذه العناية التى تجلت فى منهج دقيق وضعه للوقوف عليها . والغريب أن هذا المنهج الذى يتكون من عدة خطوات لم يلتفت إليه الباحثون إذ كان كل ما يشغلهم تصوره للتأويل الرمزى الذى اعتبروه هو كل منهجه بينما هو فى الحقيقة خطوة من خطوات هذاالمنهج المتعدد الخطوات .أما الخطوات الى لم يلتفت إليهاالباحثون فهى سد الثغرات التاريخية وإعادة ترتيب الأحداث بهدف إعادة تركيب السياق التاريخى ، والنقد التاريخى . وصحيح أن أوغسطين لم يعرض لهذه الخطوات بشكل تنظيرى واضح ولكنها واضحة فى كل معالجاته للتاريخ ، ولا تحتاج منا إلا بذل بعض الجهد لإستخلاصها . وجديربالذكر أن متطلبات المعالجة هى التى كانت تفرض عليه استخدام كل هذه الخطوات أو بعضها دون البعض الآخر ، وأن اهتمام أوغسطين أنصب أغلبه على دراسة التاريخ كما جاء فى الكتاب المقدس وأن جزءاً بسيطا من هذا الأهتمام فحسب هو الذى كرسه لدراسة التاريخ كما عالجه المؤرخون السابقون عليه.

ج - منهج دراسة التاريخ عند أوغسطين

أولا - سد الثغرات التاريخية

لن تتضح هذه الخطوة مثلها مثل غيرها إلا بضرب الأمثلة التطبيقية عند أوغسطين لأنه لم يعالج هذه الخطوات كما سبق أن قلنا معالجة تنظيرية، إنما طبقها فى دراسته للتاريخ المتضمن فى الكتاب المقدس دون أن يفصح

عنها، إذ لم يكن شاغل أوغسطين إبتكار منهج جديد للمؤرخين ليستعينوا بـ إنما كان شاغله الحقيقى تقديم تفسيرا خاصا للتاريخ المتضمن فى الكتاب المقدس ليوظفه بعد ذلك فى بناء لاهوته . وأول مثال لثغرة تاريخية صادفها أوغسطين فى الكتاب المقدس هى عدم ذكره إلا لهابيل وقابيل وشيث من أبناء آدم . وبالرغم من ان الكتاب المقدس لا يذكر إلا هؤلاء الأبناء الثلاثة فإن أوغسطين يرى أن ذلك ممالا يمكن للعقل قبوله ويقدم له الكتاب المقدس نفسه الدليل على صحة حدسه عندما يذكر فى ذات السفر الذى لم يذكر فيه إلا هؤلاء الأبناء الثلاثة « وكانت أيام آدم بعد ما ولد شيئا ثمانى مائة سنة وولد بنين وبنات » (سفر التكوين : الاصحاح الخامس ، الآية ٤) . هذه الثغرة التاريخية يبررها وأغسطين بأن الكتاب المقدس لم يكن يعنيه حصر كل ذرية أدم بل كان يعنيه فحسب ذرية آدم التى تنتهى فى تسلسلها إلى ابراهيم أبى الأنبياء [٦١] .

ثانيا : إعادة ترتيب الأحداث

أو ما يمكن ان نسميه أيضابإعادة كتابه التاريخ وهى خطوة لجأ إليها أوغسطين لما لاحظه من عدم التزام الكتاب المقدس بالترتيب الزمانى فى كل الأحوال . فهو يقطع أحيانا تسلسل الآحداث ليعود للوراء ، مما يسبب خلطا وارتباكا . ودور المؤرخ كما يراه أوغسطين هو بذل جهدا لإعادة الترتيب الزمانى للأحداث والا أصبح «الأمر بلا حل » [٦٢] إلا ن هذا لا يعنى أن يعطى المؤرخ لنفسه حرية مطلقة فى هذا الأمر ، بل عليه ألا يفعل ذلك إلا عندمايتأكد أن ثمة مشكلة تقتضى تدخله . ومدينة الله مليئة بمحاولات إعادة ترتيب الأحداث الواردة فى الكتاب المقدس بهدف جعله منطقى وواقعى السياق . وكان أوغسطين واعيا بمحاولته تماما ولذا يردد فى كل خطوة من خطوات هذه المحاولة « سأذكر مثالا سيكون دليلا على إمكانية ما أقدم »[٦٣]

وخير مثال على تلك الخطوة المنهجية هو مثال بنوة عابر لسام . جاء في سفر التكوين «وسام أبو كل بني عابر أخو يافث الكبير ولد له أيضا بنون » (سفر التكوين الإصحاح العاشر ، الآية ٢١) . وأكد أوغسطين أن عابرا هذا لا يعقل أن يكون ابنا لسام بل هو أحد أفراد الجيل الخامس من ذريته وماذكره الله قبل سائر ذرية سام إلا ليؤكد على أن العبرانيين الذين إشتق إسمهم من عابر ينتسبون لسام . تجاوز النص المقدس اذن في رأى أوغسطين حقبه تاريخية ليبرز أمرا ، وعلى المؤرخ أن يلتفت لهذا وأن يدركه وأن يعيد ترتيب الوقائع ليعيد للسياق تسلسله المنطقي والواقعي والتاريخي(٦٤) .

ثالثا : النقد التاريخي

أما الأخذ بالنقد التاريخي فيتضح في رفض أوغسطين صراحة وبكل جرأة لبعض الروايات التاريخية في الكتاب المقدس بسبب عدم اتفاقها ومنطق الواقع وقوانينه . ومن هذا المنطلق رفض ماجاء في الكتاب المقدس عن بناء قابيل أو أبنه لمدينة بأكملها . وعلل أوغسطين رفضه هذا بان فردا لا يستطيع بمفرده أن يفعل ذلك وبأن المدينة بحكم تعريفها هي مجموعة من الناس تربط بينهم صلات اجتماعية وهو ما يتنافى مع كون فرد واحد هو الذي بناها . وذهب إلي أن الأقرب للصواب أن تكون عائلة قابيل قد تضخمت حتى أصبحت شعبا يمكنه أن يبني مدينة ويسكنها (٦٥) . بيد أوغسطين الذي كان يجرؤ على رفض ما لا يقبله العقل من الروايات التاريخية كان حريصا أيضا على تبرير هذا اللامعقول حتى يحافظ على جلال الكتاب المقدس . وفيما يتعلق بروايتنا هذه ذهب إلي أن الكتاب المقدس لا يذكر إلا من لعبوا دورا في تكوين مدينة الله سواء كان هذا الدور مباشرا أم غير مباشر من خلال ذريتهم (٦٦) .

رابعا : التأويل الرمزى أو التفسير المجازى

أما أهم الخطوات المنهجية التاريخية على الاطلاق ، والتى برع أوغسطين فى استخدامها إلى ابعد الحدود فهى التأويل الرمزى المعتمد على التحليل اللغوى . ولقد جعلت هذه الخطوة آخر خطوات المنهج الأوغسطينى لان أوغسطين كان يلجأ إليها فى حالة عجز الخطوات السابقة ، من سد للثغرات وإعادة ترتيب للأحداث ونقد تاريخى ، عن حل المشكلة التى يواجهها . وغني عن القول إن أوغسطين كان يستخدم تلك الخطوة المنهجية فى دراسته للنصوص التاريخية الواردة فى الكتاب المقدس فحسب إذ لم يكن فى حاجة لإستخدامها فى دراسته للكتابات التاريخية الأخرى .

ولقد سبق أن بينت ما آل إليه هذاالمنهج اليهودى الأصل فى المسيحية . ويقى أن أوضح الأصول التى استقاه أوغسطين منها . بعد أن اطلع أوغسطين على هورتنسيوس شيشرون الذى أشعل عنده حب « الحكمة ». أقبل بدءاً من سن التاسعة عشرة على الكتاب المقدس ليعمل فيه عقله وليفهم حكمته ، فصدمته سذاجة نصوصه التى رآها غير جديرة بأن تقارن ببلاغة شيشرون ! وعلى أثر ذلك تحول إلى المانوية باحثا عن الحقيقة فيها وسرعان ماوجدها هى الأخرى عاجزة عن شفاء غليله . ثم لجأ للافلاطونية المحدثة باحثا فيها عن ضالته ، وبينما هو على هذا الحال استمع لإحدى عظات القديس امبرواز اسقف ميلانو التى كان يفسر فيها الكتاب المقدس مستخدما التأويل والمفاهيم الافلاطونية المحدثة ، فادرك ان الكاثوليكية هى الحقيقة ، وإنها قادرة على الوقوف فى وجه هجمات المانوية ، وذلك على عكس ما كان يعتقد سلفا (٧٦) . ادرك أوغسطين أن المعنى الحرفى للكتاب المقدس قد ينفّر أما سبر غوره والوقوف على جواهره ، وهو ما يتحقق بمنهج التأويل ، فيكشف عن حكمة هي ضالة الانسان . وفى رأىّ ان تحول

أوغسطين للكاثوليكية يرجع الفضل فيه فى حقيقة الأمر لمنهج امبرواز ، وأن « رواية الحديقة » التى سمع فيها صوتا يناديه طالبا منه قراءة الكتاب المقدس هى رواية مختلقة فى أغلب الظن لإبراز اهتدائه للكاثوليكية بشكل درامى فخيم ، أوبما يشبه المعجزة الإيمانية . وتوضيحا لذلك أقول أن أوغسطين كان قد وقف على المذاهب الفلسفية المختلفة ، وكان يعرف المسيحية معرفة دقيقة اذ لقنته إياهاأمه القديسة مونيكا ولكنها لم تكن ترضى عقله ولاتفسرله مختلف القضايا التى طالما أرقته إلى أن اكتشف منهج التأويل على يدى القديس امبرواز ، فتبين له أن بالامكان حل كل المشاكل الفكرية الفلسفية ، والعقائدية بالرجوع للكتاب المقدس الذى يحتوى على كل الحقيقة أو كل الحكمة وذلك بفضل منهج التأويل هذا . وتفسيراً لما أزعم من أن تحول أوغسطين للكاثوليكية لم يأت نتيجة لمعجزة إنما نتيجة لوقوفه على منهج التأويل تفسيراً لهذا الزعم يمكننى القول أن أوغسطين كان يحيا في حقيقة الأمر طوال الوقت صراعا فكريا عنيفا أو تمزقا بين طرفين . أما الطرف الأول فهو الكتاب المقدس الذى لم يستطع فى حقيقة الأمر الخلاص من سطوته اذ جذبته إليه أمه الكاثوليكية منذ نعومة اظافره . والإنسان لا يستطيع الخلاص بسهولة مما شب عليه . ومشكلة الكتاب المقدس ان نصوصه يعارض ظاهر الكثير منها العقل . واماالطرف الثانى فهو المذاهب الفكرية المختلفة التى قد ترضى العقل ولكنها تتعارض وتعاليم المسيحية . ومعنى هذا أن النص المقدس كان محور حيرة أوغسطين فلما عثر على المنهج المناسب للتعامل معه أقبل عليه باحثا فيه عن الحقيقة .وإن دل هذا على شئ فإنما يدل على أن مشكلة النص وقراءته كانت قد طرحت نفسها عليه فى القرن الخامس ، وعلى أن مشكلة أوغسطين كانت فى حقيقتها مشكلة منهجية وليست مشكلة مذهبية !

وكان منهج امبرواز يتلخص فى تلك القاعدة التى وردت في الآية السادسة من الاصحاح الثالث من رسالة بولس الثانية إلى أهل كورنثوس «الحرف يقتل ولكن الروح تحي » . ويبدو أن امبرواز هذا كان جريئا فى استخدامه لهذا المنهج ، ولايعرف له حدودا حتى أن أوغسطين قال عنه «عندما كان يزيح الستار الصوفي كان يكشف عن المعنى الروحى بحيث يبدو المعنى الحرفى وكأنه ينطوى على ضلالة»(٦٨) ولقد قيد أوغسطين منهج امبرواز التأويلى ببعض القيود ونجح فى إحكامه مما جعله وسطا بين التأويل المطلق والتفسير الحرفى ، ادراكا منه أن منهج التأويل إذا ما طبق بلا حذر فهو ينتهي في أغلب الاحيان الى التلاعب بالافكار، وخاصة إذا ما كان صاحبه يريد أن يسرب أفكارا جديدة جريئة مستخدما للتضليل صيغا قديمة مألوفة . وقد صرح فى مؤلفاته إن هذا المنهج لن يصلح لمناقشة لا الهراطقة ولا المنشقين . ومن أجل هذاوضع أوغسطين قواعد دقيقة لهذه الإداة المنهجية الخطيرة. ألا وهي التأويل . وقبل أن أعرض لمراحل التأويل أود أن ألفت النظر إلي أمرين شديدى الأهمية أولهما أن أوغسطين كان لاهوتيا من طراز عجيب إذا كان يعنيه بناء جهازه المنهجى قبل الإنطلاق فى تأملاته ، وهو ما يعنى أن للرجل قيمته الابستمولوجية التى لا تقل عن قيمته المذهبية على عكس ما تدعيه النظرة السطحية لفكره . وثانيهما أن التأويل الرمزي الذى أعرض له فى هذا المقام كخطوة من خطوات المنهج التاريخي عند أوغسطين كان فى الحقيقة منهجا عاما استخدمه أوغسطين إستخداما واسعا فى بناء كل مذهبه الاهوتى ولذا إضطررت لتناوله من حيث تطبيق أوغسطين له فى مجال دراسة التاريخ فحسب دون المجالات الأخرى .

صحيح أن منهج التأويل الرمزى ليس من ابتكار أوغسطين بل هو من ابتكار فيلون اليهودى ، وصحيح أن بعض الاهوتى المسيحية استخدموه

قبله ، ومنهم على سبيل المثال استاذه امبرواز إلا أن فضل أوغسطين يتمثل في كونه أول من استخدم هذا المنهج في مجال دراسة التاريخ . وكان أوغسطين في استخدامه لهذا المنهج موفقا كل التوفيق وإن إعترض البعض على استخدامه له في مجال التاريخ . وفي اعتقادي أن أوغسطين رأى أنه لاحرج في استخدام هذا المنهج في مجال التاريخ لأن الحقيقة التاريخية عنده كانت جزءاً من الحقيقة المسيحية الكلية ، والمنهج الذى يصلح لتفسير الكل يصلح كذلك لتفسير الجزء .

ولكن لما لجأ أوغسطين اساسا لمنهج التأويل الرمزى أو التفسر المجازى؟ لجأ أوغسطين لهذا المنهج لأنه امن بان الكتاب المقدس الذى يحتوى على «الحقيقة التاريخية الكلية» كتاب صعب ملئ بالغموض وبالاسرار مما يجعل المرء يعجز أحيانا عن تحديد المعنى الذى يشير إليه هذا الكتاب ، أى مما يجعل المرء يعجز عن تخديد قصد الكاتب . "scribentis intentio" ولكن بما أن بولس الرسول يقول فى رسالته الثانية إلى أهل تيموثاوس (فى الاصحاح الثالث الآية ١٦) إن « كل الكتاب هو موحى به من الله ونافع للتعليم والتوبيخ للتقويم والتأديب الذى في البر » فلابد من البحث عن معنى خفى يستتر وراء المعنى الحرفي الظاهرى الغامض واداتنا فى هذا البحث هى التأويل . ولقد عالج أوغسطين منهجه هذا بالذات فى « المذهب المسيحى» De Doctrina Christiana فى الباب الثالث ، ولقد لخصه فى هذه القاعدة « إن كل ما جاء فى الكتاب المقدس ولا يتعلق مباشرة بالإيمان وبالاخلاق لابد من اعتباره معنى مجازيا » (٦٩) . التأويل اذن هنا يهدف إلى التفسير أو هو يلعب دور التفسير . ونلاحظ أن التأويل عند أوغسطين يختلف عنه عند الفلاسفة المسلمين وخاصة عند الشارح ابن رشد.

فبينما كان التأويل عند ابن رشد من حق الفلاسفة فحسب الذين يمكنهم وحدهم بفضله اكتشاف المعنى الباطنى العميق المستتر وراء المعنى الظاهرى البسيط، فإن أوغسطين اعتقد أن التأويل لا يكشف لنا عن معنى أعمق ولا عن رؤية أكثر صفاءً للحقيقة إنما هو يكشف وحسب عن أحد مفاهيم ا لعقيدة البسيطة والتى تتلخص فى حب الله وحب القريب [٧٠] وهنا يطرح سؤال بدهي نفسه على أوغسطين ألا وهو لما يريد الله منا أن نبذل كل هذا العناء في التأويل أو التفسير طالما أن المعنى الباطنى هو معنى بسيط للغاية كان يمكن الافصاح عنه مباشرة دون تكليف المؤمنين كل هذا العناء ؟ ويجيب أوغسطين إجابة مسيحى سبرغور المسيحية فوقف على جوهر دعوتها : أن الله يريد منا فى الحقيقة أن نبذل هذا الجهد أو أن نقوم بهذا التمرين exercitatio الذى له قيمته الذاتية . ان الهدف من بذل جهد التأويل هو هذا الجهد نفسه ! يقول فى المذهب المسيحى " in qua (ob-scuritate) proficere noter intellectus non solun inven-tione , verum etiam exercitatione deberet " « بفضله (الغموض) لا يكون اكتشاف الحقيقة وحده هو المفيد لعقولنا بل أيضا المران الذى يتحقق بواسطة تعقلها (أي الحقيقة) »[٧١] .

وبالرغم من إهتمام أوغسطين الشديد بالمعنى الخفى ألا أن المعنى الحرفى أو اللغوى للنص المقدس لم يكن بأقل أهمية عنده. والآهتمام بالمعنى الحرفى تقليد أخذه الغرب عن مدرسة انطاكية. ولقد انطلق أوغسطين دائما فى تأويلاته من فكرة أن المعنى الحرفى هو الأساس القوى لكل تفسير مجازى. وبالفعل نلاحظ أنه خصص جزءاً كبيرا من أعماله التفسيريه لدراسة المعنى الحرفى أو اللغوى ad litteram لمختلف أجزاء الكتاب

المقدس، كما نلاحظ أن منهج التفسير المجازى عنده ينقسم الى مرحلتين أساسيتين أولاهما هى التفسير المباشر أو الحرفى للنص التى تحدد المعاني الحرفية للالفاظ "signa propria " وهى تنقسم كما سنرى إلى عدة خطوات ، وثانيهما التى تلى المرحلة الأولى وتعتمد عليها كل الاعتماد هي مرحلة التأويل والتى تحدد المعانى المجازية signa translata[٧٢] .

أما المرحلة الأولى من منهج التأويل فتتكون من عدة خطوات إستعارها كلها من مناهج الثقافة القديمة التى تكون فى أحضانها والتي كانت تستخدم في تفسير النصوص الأدبية . وأول هذه الخطوات هى خطوة «القراءة » lectio والمقصود بها قراءة الكتاب المقدس عدة مرات حتي يكون مضمونه حاضرا دائما فى الذهن ، بل حتى يكون محفوظا عن ظهر قلب وبحيث يمكن استرجاعه واستخدامه والاستشهاد به فى أى وقت . والدور الأساسى لهذه القراءة باعتبارها خطوة من خطوات التأويل هو أنها تمهد للعمل الفيلولوجى التالى ، أى تجعل القارئ يعتاد لغة الكتاب المقدس ، وتمكنه من أن يفرق بين النصوص الواضحة وتلك التى ستحتاج لمزيد من الجهد لاحتوائها على معان غامضة ambigua signa أو obscura signa[٧٣].

وثانى خطوات التفسير الحرفى أو اللغوى هى الشرح enarratio وفيها يوضح الشارح كل التركيبات اللغوية الغامضة أو الغير دقيقة والكلمات أو التعبيرات الغير مألوفة والتى أفرزتها القراءة الدقيقة السابقة ، ويعتمد الشارح فى هذا المقام على معرفة دقيقة باللغة وبقواعدها وعلى قدرة فائقة على تحليل النص . وأعمال أوغسطين التفسيرية العديدة تشهد بقدرته الفائقة على تطبيق هذه الخطوة كماتشهد بدرايته العميقة بأسلوب الكتاب المقدس المختلف تماما عن أسلوب أى نص اخر [٧٤] . ومدينة الله مليئة بتطبيقات رائعة لهذه الخطوة .

أما الخطوة الثالثة فهى التحقيق emendatio بالمعنى الذى كان سائدا فى هذه الفترة من بدايات العصور الوسطى . والمقصود بالطبع تحقيق الكتاب المقدس الذى كانت له ترجمات لاتينية عديدة عن اليونانية سواء تلك المنتشرة فى أفريقيا أو فى أيطاليا، كما كانت له الترجمة الشهيرة التى قام بها القديس جيروم عن الأصل العبرى . ونتيجة لتعدد الترجمات وإختلافها كان التردد أكبر عند تحديد المعنى المقصود فى النص ، ولذا كان لابد من القيام بعملية تحقيق للنص الأمر الذى يتطلب لا مقابلة النسخ اللاتينية فحسب بل الأصول اليونانية أو العبرية كذلك (٧٥). وقارئ أعمال أوغسطين التفسيرية يلاحظ أنه لم يكن يحقق النص أولا ثم يشرع فى تفسيره و إلا كنا جعلنا التحقيق هوالخطوة الأولى فى مرحلة التفسير الحرفى للنص ، إنما هو كان يقوم بالتحقيق كلما صادفته مشكلة فى النص وهو بصدد شرحه أي وهو يقوم بالخطوة الثانية ، ومعنى هذا أن الخطوتين الثانية (الشرح) والثالثة (التحقيق) متدخلتان . وكان أثناء مقارنة الترجمات بعضها بالبعض الأخر يفضل أحداها ليعتمد عليها ومعيار تفضيله هنا هو التأكد من أن الترجمة أو النسخة التى يعتمد عليها هى الأقرب للأصل ، علما بأن الاصل عنده هو اليونانى أو العبرى على حد سواء . ويجدر بنا الاشارة هنا الى أن أوغسطين لم يكن يعرف العبرية ، ولم يكن فى إفريقيا من يعرفها الا اليهود الذين كان أوغسطين لا يحبهم وبالتالى لا يستعين بهم، ولذا كان الرجوع للأصل العبرى عنده يعنى الرجوع اليه لا بشكل مباشر بل من خلال ترجمة القديس جيروم له وهى تلك الترجمة التى إشتهرت باسم الـ Vulagate وإن كان عنوانها الأصلى ex hebraeo . والغريب أن أوغسطين نفر من تلك الترجمة التى قام بها صديقه لأنها كانت تعارض فى كثير من النقاط الترجمة اليونانية الشهيرة والشائعة فى عصره والمعروفة باسم السبعينيةSeptante وهى أيضا بالطبع ترجمة عن الأصل

عبرى ، وهى تلك الترجمة التى أعتمد عليها كل التراث اللاهوتى المسيحى منذ أن كتب العهد الجديد ، وهى أيضا التى قام عليها مذهب الكنيسة الكاثوليكية . ونفور أوغسطين من ترجمة صديقه جيروم كان مرجعه الى إنه كرجل من رجال الكنيسة كان يهمه فى المقام الاول الالتزام بالترجمة التى اعتمدتها الكنيسة الرومانية ، و التى إكتسبت بناء على ذلك نوعا من القداسة لا يقل عن قداسة النص الأصلى(٧٦) وقبل أن ننهى حديثنا عن التحقيق عن أوغسطين لابد لنا من تأكيد أنه لم يكن يحقق نصوص الكتاب المقدس الا بهدف شرحها بعد ذلك .

أما المرحلة الثانية من منهج التأويل فهى التى ينطبقق عليها إسم التأويل بالفعل لانها تعنى بالتفسير المجازى للنص بعد أن يتم تحديد معناه الحرفى، وبعد التحقق من سلامته أى بعد قيام المفسر بما سنسميه اليوم بالنقد الخارجى فى مناهج التحقيق التاريخى . وإذا كانت المرحلة الأولى أى مرحلة التفسير الحرفى أو اللغوى تحتاج لقدرات عالم اللغة ، فان المرحلة الثانية تتطلب الاستعانة بكل المعارف العلمية وبالفلسفة ، وعلى رأس المعارف العلمية تأتى المعرفة باللغات . ومدينة الله مليئة بمحاولات أوغسطين للتفسير المجازى المعتمد على اللغة ، فمثلا تأول اسم أدم عندما وقف على دلالته فى اللغة العبرية بأنه يعنى الإنسان على الإطلاق، أى أنه يدل على الجنسين معا أى الذكر والانثى ، ويستشهد على صحة رأيه بما جاء فى سفر التكوين (الاصحاح الخامس ، الآيتان ٢-٣)"يوم خلق الله الانسان على شبه الله عمله ذكرا وانثى خلقه وباركه ودعا اسمه آدم يوم خلق" وذهب الى إنه لم يكن من قبيل الصدفة اطلان اسم شيث على إبن آدم لأن هذا الاسم يعنى البعث الذى هو من نصيب الانسانية ، أما اسم إينوش ابن شيث فيعنى الرجل فحسب . أطلق الله هذه الأسماء على هؤلاء الأشخاص ليزمر لتاريخ الانسانية ولدلالته ، فآدم يرمز باسمه لعملية توالد البشر بعضهم عن بعض وهو ما يحتاج للذكر والانثى ، أى هو يرمز لاستمرار

الانسانية وتواصلها . أما إينوش ويعنى الرجل فيرمز الى أن بعد البعث (باعتبار أنه ابن شيث الذى يعنى البعث) لن يتوالد الانسان وبالتالى فلا حاجة لتمايز الجنسين . كما تأول اسماء المدن فمثلا بابل تعنى الخلط وأورشليم تعنى السلام(٧٧)

ولم يتوقف أوغسطين بالطبع عند تأويل الاسماء إنما تأول الأحداث أيضا وأبرز مثال على ذلك تأويله لقصة الطوفان . فمما لا شك فيه إنها قصة حقيقية تاريخيا ، وبالتالى فرواتيها فى العهد القديم هى سرد تاريخى صادق توقف أوغسطين طويلا لاثبات صحته ولدحض كل الحجج التى يسوقها البعض للنيل من صحتها . ولكنها فضلا عن ذلك هى قصة ذات دلالة رمزية لان كل عناصرها يمكن أن تكون لها دلالات رمزية روحية ، فالسفينة ترمز للكنيسة والحيوانات التى إمتلأت بها السفينة تشير الى مختلف الشعوب التى سيمتلئ بها قلب الكنيسة سواء أكانت شعوبا طاهرة أم غير ذلك . وكل هذه الشعوب تنتظر نهاية العالم كما إنتظرت الحيوانات نهاية الطوفان . لقد جاءت هذه القصة فى العهد القديم إذن لتصور للاجيال التالية المتعاقبة حقيقة علاقة الكنيسة بمسيرة الانسانية وبخاتمتها على الارض(٧٨)

حتى سكوت الكتاب المقدس عن بعض الامور أو إسقاطه بعض الوقائع المفترض منطقيا حدوثها وذكرها تأوله أوغسطين ببراعة شديدة ، حتى الصمت جعل له قديسنا دلالته البليغة ومن الامثلة الشهيرة على صمت الكتاب المقدس إغفاله لذكر كل الاسماء ابناء ادم وذريتهم واكتفاؤه بذكر بعضهم فحسب (٧٩) .

وكان العلم الطبيعى مما إستعان به أوغسطين فى تأويله المجازى ، هذا بالرغم من نزعة الافلاطونية التى كانت تدفعه للأهتمام بالعلم الرياضى أكثر من اهتمامه بالعلم الطبيعى . والاستعانة بالعلم البيعى واضحة فى كل تفاسيره ، وخاصة فى تفسيره لسفر التكوين، الذى تتضح فيه إستعانته

بنظرية العناصر الاربعة والمادة الاولى الارسطية ، وبنظريات العود الابدى وتكوين السماء وطبيعة الكواكب وحركتها . ولم تكن معالجته للمسائل الطبيعية بدافع من البحث عن المعرفة اذ كان لا يرى لمثل هذه المعرفة أية جدوى لتحقيق خلاص المسيح[٨٠] إنما هو يعرض للمسائل الطبيعية لانها مما طرحه السابقون من الفلاسفة أو لأن بعض الوثنيين أو أضعاف الإيمان كانوا يطرحونها عليه لعلاقتهابما جاء فى الكتاب المقدس ، ولانها مسائل من شأنها إذا أسئ فهمها إن تهدد العقيدة ولذا لابد من البت فيها . كان كل هم أوغسطين أذن بيان أن ما جاء فى الكتاب المقدس ليس متناقضا ، وليس عبثا وأنه يمكن إن يتفق مع ما هو معروف عن طبيعة الاشياء natu-ra rerum . أما فيما يتعلق بالفلاسفة فكان ينصح يعرض آراء الفلاسفة بدون خوف إذا ما إتفقت مع القيدة ، ولذا كان يكثر من الإستعانة بكتابى شيشرون هورتنسيوس والجمهورية [٨١]

واضح من عرضنا لخطوات منهج التأويل عند أوغسطين بإعتباره إحدى خطوات منهجه التاريخى إن صاحبه إلتزم بالحرص والدقة فى تأسيسه فجعله خليطا من التفسير الحرفى اللغوى والتأويل الرمزى ، مما أتاح له إستغلال التفسير فى التأمل الفلسفى أو اللاهوت التاريخى . وبفضل هذا المنهج نجح أوغسطين فى تفسير كل تاريخ البشرية منذ خلق الله لآدم فى عصره ، بل نجح فى تبين الخطة الألهية لهذا التاريخ بل وهدفه ومغزاه ، ولقد إستطاع كذلك ، بفضل إستخدامه لهذا المنهج ، تأويل التاريخ تأويلا يجعله دفاعا عن المسيحية ضد الاتهامات التى كانت توجه اليها فى زمنه.

الا إنه بالرغم من هذا النجاح الذى خلد إسم أوغسطين فقد كان قديسنا لايتتبه أحيانا الى أن غموض المعنى فى النص المقدس ليس مقصودا إنما مرجعه لسوء الترجمة فيندفع بسبب هذه الغفلة لتأويل النص حيث لا حاجة له البتية . وفى أحيان أخرى كان يتأول بعض الكلمات تأويلا خاطئا نتيجة لجهله بدلالة هذه الكلمات الحقيقة فى التراث اليهودى ، أو نتيجة لجهله بنمط حياة اليهود فى عصورهم السالفة[٨٢]

وفى ختام هذا الفصل نقول إن عبقرية أوغسطين تمثلث فى إدراكه إن المسيحية فى عصره كانت فى إحتياج شديد لمن يقوم بالدفاع عنها ولمن يوضح ويصحح مفاهيمها فى العقول ، وفى تصديه هو لهذه المهمة ببراعة شديدة بأن صاغ تصورا المسيحية للتاريخ صياغة فكرية "معقولة" ومقبولة بقدر المستطاع . ونعنى بتصور التاريخ هنا تصور بدايته ، ومساره ، وغايته، وهدفه ، وعلة وجوده . فما المسيحية فى حقيقة الأمر عندنا الا رؤية للتاريخ !! فإذا إتفقنا على هذا تبينت لنا خطورة وأهمية عمل أوغسطين . ولم يكتف أوغسطين بتحديد رؤية المسيحية للتاريخ بل حدد كذلك المنهج المناسب لبناء هذه الرؤية . قدم أوغسطين إذن للمسيحية المذهب والمنهج معا ، ولقد كان واعيا تماما بذلك وعرض لمشروعه الهائل هذا فى مؤلفه الضخم الذى أطلق عليه إسما موحيا الا وهو Doctrina christiana الذى يمكن ترجمته «بالعقيدة المسيحية" أو "المذهب المسيحى". وفى هذا المؤلف إستبدل أوغسطين بالثقافة العتيقة مشروعا لثقافة جديدة هى الثقافة المسيحية ، كتب له النجاح والسيطرة على العقل الغربى طويلا حتى زلزلته الارسطية العربية الى تبناها البرت الكبير وتلميذه العظيم توماس الاكوينى فى القرن الثالث عشر.

هوامش الفصل الثانى

١ – بارنز (هارى المر) : تاريخ الكتابة التاريخية ، ترجمة محمد عبد الرحمن برج ، مراجعة سعيد عبد الفتاح عاشور ، الجزء الأول ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٤ ، ص ٦٧ .

٢ – نفس المصدرالسابق ص ٥٩ إلى ص ٦٢ . Dawson (christopher) : st Augustine and his age , in D'Arcy and other : saint Augustine , Meridian books, new york , 1957 , p. 17 .

٣ – زيعور (على) : أغوسطينوس ، مع مقدمات فى العقيدة المسيحية والفلسفة الوسيطة ، دار إقرأ بيروت ١٩٨٣ ، ص ٢٦ ،

٤ – معجم اللاهوت الكتابى ،اشرف على الترجمة نيافة الأنبا انطونيوس نجيب ، دار المشرق، بيروت ١٩٨٦ ، ص ٣٩٥ .

٥ – نفس المرجع السابق ص ٣٩٥ إلى ٣٩٧ .

٦ – نفس المرجع السابق ص ٣٩٨ إلى ٤٠٠ .

7 - Initiation Théolgique , par un groupe de théologiens , tome IV L'économie du salut , les Editions Interprétation du Cerf , Paris 1954 , p . 813 .

8 - Marrou (Henri Irénée) : Ambivalence du temps de l'histoire chez Saint Augustin , librairie J. Vrin , Paris 1950 . p . 18 á 21 .

9 - Augustinus : De Civitate Dei Contra Paganos , Lipsiae Sumtibus Ernesti Bredtii , 1877 , I , 35 , p. 37 .

10 - La Cité de Dieu : III , 49 , P. 500 .

11 - Marrou : Opcit , p. 34 .

12 - Marrou : Ibid . p. 38 .

وهى فكرة كررها كثيرا طوال معالجته فى ص ٧١ و ص ٧٨ على سبيل المثال

13 - Foulquié (p) avec la collaboration de Raymond Saint - Jean : Dictionnaire de la langue philosophique , Presses universitaires de France , Paris 1962 , pp. 21 - 22 .

14 - J. Maritain : Pour une philosohie de l'histoire , dans Ibid , p. 22 .

15 - Foulquié : Opcit , pp. 190 - 191 .

16 - Marrou : Opcit , p. 79 .

17 - Guitton (Jean) : le temps et l'éternit éw chez Plotin et saint Augustin , Boivin et C ie éditeurs , paris 1939 , p. 324 à 328 .

18 - Confesssions : 15 no.18 , p. 308 .

19 - Ibid : Liv , XI , chap . XV , no.17 , p. 308 .

20 - Ibid : Liv XI, chap . XVII , no. 22 , p. 311 .

21 - Ibid : Liv . XI , chap . XVIII , n.o. 23 , p. 312 .

22 - Ibid : Liv XI , chap , no. 22 , p. 311 .

23 - Ibid : Liv XI , chap . XXII, no. 2 ,p. 314 .

24 - De Musica : Lib , VI , C. VI , C. VII , no. 19 , dans Martin : Saint Augustin , pp. 268 - 269 .

25 - De genesi contra Manichaeos , lib . I , c. II , no. 3 et 4 , dans Martin : Ibid p. 269 .

26 - Enarratio in psaume cXXVII , 15, dans Marrou : L' Ambi - valence du temps , pp . 48 - 49 .

27 - Enarratio in psaume XXXVIII , 9 dans Marrou : Ibid , p 44 .

28 - Marrou : Ambivalence , p. 46.

29 - Enarratio in psaume XXXVIII , 7 , dans Ibid p. 42 à44 .

30 - De la cité de Dieu : XIII , 10 , p. 217 .

31 - Ibid : XIII , 16 , p. 220 .

32 - Marrou : Ambivalence , p. 71 à76 .

33 - Ibid : p. 43 - 44 .

34 - Enarra tio in psaume XXXIV, 9 dans Ibid, p.22 .

35 - Marrou : Ambivalence , p. 7 .

36 - De la Cité de Dieu : XVIII ,3 ,6 , 8 , 12, 22, 24 .

37 - Ibid : XV , 4 p. 274.

38 - Marrou : Opcit : p. 31 - 32 .

39 - Ibid : p. 12 .

40 Shotwell (J. Th) : The history of history , new york 1939 , pp. XXV - XXVI .

٤١ – بارنز : تاريخ الكتابة التاريخية، ص ٦٩ إلى ٧١ .

42 - Shotwell : opcit , p. 65 .

٤٣ – بارنز: تاريخ الكتابة لتاريخية ص ٦٨ .

44 - Shotwell : Opcit , p. 365 .

45 - guitton : Opcit , p. 306 .

46 - Ibid :p. 307 .

47 - Ibid : p. 306 - 307 .

48 - Marrou : saint Augustin et la fin de la culture antique , pp. 363 - 364 .

49 - La Cité de Dieu : XVIII , 54 . p. 509 à 512 .

50 - Marrou : Opcit , p. 415 - 419 .

51 - Ibid L p. 466 .

52- Ibid : 419 .

53 - Ibid : pp. 462 - 463 .

54 - Ibid : pp. 466 - 467 .

55 - La Cité de Dieu : XV , 8 . p. 282 .

56 - Ibid : 1V , 34 , p. 77 .

57 - Copleston (F) . Histoire de la philosophie , la philosophie médiévale d'Augustin à Scot Casterman , paris 1964 , p. 95 .

58 - La Cité de Dieu L 1V , 34 . p. 77 .

59 - Ibid : XV, 7 . p. 281 .

60 - Béde (griffiths) L'expérience chréienne . Mystique hindoue , traduit de l'anglais par charles H . de Brantes , Rencontres , Editions da Cerf , Paris 1983 , p. 37 .

61 - La Cité de Dieu : XV , 15 , p. 286 .

62 - Ibid : XVI , 15 , p. 334 .

63 - Ibid : XV , 15 , p. 286.

64 - Ibid : XVi , 3 , pp. 318 - 319 .

65 - Ibid : XV, 8, p. 283 .

66 - Ibid : XVI , 3 , p. 320 .

٦٧ - زيعور : أغوسطينوس : ص ٢٥٠ .

68 - Confessions : VI , p. 123 .

69 - De Doctrina Christiana : 111 , 10 (4) dans Marrou : Saint Augustin et la fin de la culture antique : p. 479 .

70 - Ibid : 11 , 6 (8fin) dans Marrou : Ibid : p. 303 .

71 - Ibid : 1V , 6 (9fin) dans Marrou : Ibid : p. 487 .

72 - Marrou : Saint Augustin et la fin de la culture an tique: pp. 492 - 493 .

73 - De Doctrina Christiana : 11 , 2 , dans Marrou : Ibid p. 423 à425 .

74 - Ibid : 11 , 11 , 111, 4 . dans Marrou : Ibid : pp. 426 - 427 .

75 - Ibid : 11 , 11 , 11 , 15 , dans Marrou pp. 430 - 431.

76 - Marrou : Saint Augustin et la fin de la culrture antique , p.324 p 432 à 441 .

77 - La cité de Dieu : XV , 17 , p. 221 .

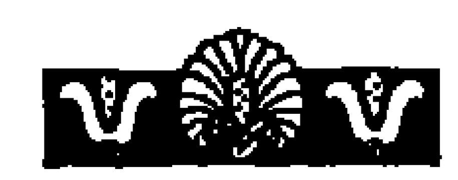
78 - Ibid : XV , 27 , pp. 311 - 312 .

79 - Ibid : XV1 , 12 à 15 , p. 331 à 336 .

80 - Enchiridion : XV, 59 , p. 207 à 209 .

81 - De Doctrina Christiana : 11 , 16 , dans Marrou : Opcit : p.444 à 453 .

82 - Marrou : Opcit : pp. 481 - 482 .





الفصل الثالث

محرك التاريخ

ا - تمهيد :

محرك التاريخ قضية من قضايا فلسفة التاريخ الأساسية عالجها أوغسطين معالجة لاهوتية فتحولت عنده من قضية من قضايا فلسفة التاريخ إلى قضية من قضايا لاهوت التاريخ الذي دشنه صاحب مدينة الله .

من الذي يحرك التاريخ فى رأى أوغسطين ؟ سؤال لا يطرح لأن الإجابة عنه لا يختلف عليها اثنان فهو الله بالطبع ووسيلته هى اللطف . أما السؤال الذى يمكننا طرحه ومحاولة الإجابة عنه فهو ما هو دور البشر فى صنع تاريخهم ؟ وللإجابة عن هذا السؤال لابد من معالجة مفاهيم أوغسطينية عديدة ، هى مفاهيم لاهوتية خالصة استخدمها أوغسطين لتفسير تاريخ البشرية مما أسفر عما نسميه بلاهوت التاريخ عنده . أما هذه المفاهيم فهى ستة : اللطف الإلهى والخطيئة والجزاء وعلم الله المسبق والقدر والإرادتان الإلهية والإنسانية ، وهى مرتبطة بعضها ببعض ارتباطاً وثيقاً بحيث إن من يعالج كل منها على حدا عليه أن يبذل جهداً هائلاً حتى لا يدمر هذا الفصل المصطنع علاقات حيوية تربط بينها فى وحدة عضوية تماماً .

ولن تتضح لنا مفاهيم أوغسطين هذه إلا إذا ربطناها بالظروف التاريخية التى صاغها أوغسطين فيها ومن أجلها . كان الدفاع عن المسيحية الذى سبق لنا الحديث عنه هو هم أوغسطين الأول ودافعه لصياغة العديد من

نظرياته ومفاهيمه ومنها هذه لتى تعنينا فى هذا المقام . عاصر أوغسطين محاولات تطوير المسيحية وعلى رأسها محاولة بيلاج ودوناط وكانت المحاولة الأولى أى محاولة بيلاج هى التى أثارته أكثر من غيرها إذ اعتبرها تهديداً حقيقيًا للكاثوليكية ، ولذا أخذ على عاتقه التصدى لضلالات هذا المذهب وتحديد مفاهيم الكاثوليكية بدقة .

أما ضلالات بيلاج كما صاغها تلميذه المخلص سليستيوس Celestius والتى أدانها مجمع قرطاجنة المنعقد فى عام ٤١١ فلا يعنينا منها إلا خمس أولها أن الله خلق آدم فانيًا بحيث يكون مصيره الموت سواء أخطأ أم لا ، أى بعبارة أخرى أن طبيعة آدم لم تكن قبل الخطيئة طبيعة فائقة للطبيعة تتمتع بالبرارة وبالخلود . وثانى هذه الضلالات أن خطيئة آدم هى خطيئته هو وحده وليست خطيئة كل البشرية وهو ما يعنى نفى الخطيئة الأصلية، ذلك المفهوم العزيز على الكاثوليكية والذى تفسر به ضرورة تجسد الله فى المسيح لتحقيق خلاص البشرية منها . وثالثها وهى مزيج من الضلالتين السابقتين تذهب إلى أن الأطفال يولدون فى حال شبيه بحال آدم قبل الخطيئة أى يولدون بدون وصمة الخطيئة الأصلية التى ارتكبها آدم وهو ما يترتب عليه نفى الاعتقاد بأن الموت والشهوة هما من آثار خطيئة آدم الأصلية . أما الضلالة الرابعة فتذهب إلى أن المسيح لم يأت ليخلص كل الجنس البشرى بل المؤمنين فحسب تمامًا كما أن آدم لم يتسبب فى وصم كل البشرية بالخطيئة الأولى وبالتالى فهو ليس مسئولاً عن جعلها فانية، وتذهب الضلالة الخامسة إلى أن الإنسان يمكنه أن يكون بلا خطيئة وأن يتبع التعاليم الإلهية بلا معاناة ، والدليل على هذا أنه قبل مجىء المسيح وجد أناس بلا خطيئة كما أن الشريعة اليهودية السابقة على عهده الجديد كانت تهدى البشر لطريق كسب الجنة مثلها مثل الإنجيل[١] .

وغنى عن القول إن هذه الضلالات تقوم على فكرة محورية جوهرية شديدة الخطورة من حيث إصطدامها بشدة بالمعتقدات المسيحية الأساسية ، ونعنى بهذه الفكرة استقلال حرية إرادة الإنسان استقلالاً مطلقًا عن الله ، وهو ما يعنى قدرته الغير مقيدة سواء حيال الخير أم حيال الشر . وهذه الفكرة الجريئة هى ركيزة لمفهوم لا يقل جرأة هو مفهوم علاقة الله بالإنسان . ووفق هذا المفهوم يكون الله خلق الإنسان ومنحه فى نفس الوقت الحرية . وهذه الحرية التى يسميها بيلاج (أو تلميذه سليستيوس) القدرة على الخير Possibilitas boni هى المنحة الوحيدة التى منحها الله للإنسان ولأنها منحة لا ينتظر الله فى مقابلها شيئًا من الإنسان فهى اللطف . وأى قيد من الله عليها من شأنه أن يقضى عليها أى أن بيلاج جعل حرية الإنسان مستقلة تمامًا عن الله . ويستدل بيلاج على صحة رأيه بأن القديسين الأبرار فى العهد القديم كانوا بلا خطيئة ونجحوا فى تحقيق الكمال المطلق فى ذاتهم بواسطة حرية ارادتهم[٢] . ومما لا يخفى على أحد إن هذا المذهب المارق فى نظر المسيحية المجدد فى نظر أصحابه يصور الله على أنه مجرد مشاهد لدراما التاريخ وليس محركًا لها ويجعل الانسان مستقلاً تمامًا عن إلاهه . ومن العجيب أن هذا المذهب بإختلاطه بالرواقية انتهى إلى نوع من الإلتزام الأخلاقى المتشدد لم ينتبه إليه إلا القليلون إذ انصب جل الاهتمام على الجانب العقائدى منه . ومما ذهب إليه هذا المذهب فى تشدده أن الأثرياء الذين لا يتخلون عن ثرواتهم هم من المغضوب عليهم ! وكان طبيعيًا أن يساهم هذا الإلتزام المتشدد فى نشر هذا المذهب بعض الإنتشار[٣] .

ولأن ما كان يشغل أوغسطين فى المقام الأول هو مفهوم اللطف الإلهى والذى من أجله عالج كل المفاهيم اللاهوتية الأخرى مما استحق معه لقب

فيلسوف اللطف الإلهي ، فقد ركز في هجومه على مذهب بيلاج على مفهومه الخاطيء عن اللطف . وأسفر هذا الهجوم عن تبلور كامل لنظرية أوغسطين عن اللطف تلك النظرية التي تنطوي على المفاهيم الخمسة الأخرى التي سبق لنا الإشارة إليها . ولتيسير العرض والإيضاح نرى معالجة الخطيئة الأولى عنده معالجة منفردة وبذل قصارى الجهد لتجنب تشويه هذا المفهوم إذا ما انتزعناه انتزاعًا عقليًا من الوشائج الوثيقة التي تربطه بالمفاهيم الأخرى ثم معالجة الثالوث : الجزاء والقدر وعلم الله المسبق ، ثم أخيرًا معالجة إرادة الله وعلاقتها بإرادة الإنسان .

٢- الخطيئة الأولى واللطف الإلهي :

أكد أوغسطين في تصديه لبيلاج وأنصاره عدة حقائق أولها أن الخطيئة الأولى هي التي حرمت آدم من نعمة الخلود تلك النعمة التي كان الله قد من بها عليه عند خلقه . يقول في كتابه الصغير الحجم الكبير الأهمية " الموجز " بعد أن نفى (آدم) من هذ المكان (الجنة) بعد خطيئته ، فرض (الله) عليه ، وعلى ذريته التي لوث بذورها بالرذيلة ، عقوبة الموت ... وهكذا فإن كل انسان ينحدر منه ومن زوجته الملعونة بدورها لأنها كانت أداة خطيئته ، ... ستلحق به الخطيئة الأصلية "(٤) . ولقد أسفر صراع أوغسطين مع أنصار بيلاج عن تطوير أدخله هو على مفهوم الخطيئة الأولى . فبينما كان آباء الكنيسة السابقون عليه وخاصة اليونان منهم يركزون على مسألتي القصاص والتأديب اللتين من شأنهما إبراز مسئولية آدم الشخصية عن خطيئته ، أبرز هو متأثرًا في هذا بالقديس امبرواز الجانب المقابل أي المسئولية المعنوية لكل الجنس البشري عن خطيئة آدم . وعلل ذلك بأن الخطيئة الأولى مختلفة عن سائر الأخطاء التي يمكن للجنس البشري أن يرتكبها من حيث أنها ليست من قبيل الأفعال التي تنسب لصاحبها فحسب

وإلا نسبت لآدم دون غيره من أبناء ذريته ، إنما هى فى حقيقتها عصيان لإرادة الله وبالتالى فهى قد وصمت كل أبناء مقترفها أى كل ذرية آدم[٥] .
ولقد استعان القديس أوغسطين لبلورة هذا المفهوم عن الخطيئة الأولى بمفهوم آخر سبق لنا الحديث عنه ألا وهو مفهوم وحدة الإنسانية الذى سبقه إليه آباء الكنيسة وإن لم يوظفوه هذا التوظيف الواسع كما فعل أوغسطين[٦]. ولقد اعتبر أوغسطين الإنسانية كلها مخطئة وبالتالى فهى كتلة أو جماعة ملعونة Massa Damnata . ولقد استخدم أوغسطين تعبيرات عديدة للدلالة على هذا المعنى فالإنسانية عنده Massa Luti أى جماعة ملوثة أو Massa Peccati أى جماعة خاطئة ، أو Massa Irae أى جماعة ضالة ، أو Massa Damnationis أى جماعة ملعونة ، أو Mas- Mortis sa أى جماعة فانية. الخ ، وبسبب الخطيئة الأولى أصبح كل الجنس البشرى يعانى فى الحياة الدنيا من الجهل ، والعبودية للشهوة ، وضعف الإرادة ، وضرورة المعاناة فى الحياة ، وذوق الموت . إلا أن الله رحمة بالإنسانية وحبا لها تجسد فى المسيح ليفديها ويخلصها من خطيئتها الأصلية . وهنا يثار سؤال: هل خلص المسيح كل الإنسانية من الخطيئة ؟ ولعب التشاؤم الذى سيطر على أوغسطين كنوع من الندم على حياته الماجنة السابقة على إيمانه بالمسيحية دوراً كبيراً فى تحديد إجابته عن هذا السؤال : إن المسيح لا يخلص إلا من اختاره الله أى من إشتمله بلطفه . يقول : " إن كل إنسان ينحدر على حدا من نفس الكتلة الملعونة منذ البداية ولكن الله مثله مثل صانع الأوانى الخزفية استخرج من نفس الكتلة كلاً من أبناء المجد وأبناء العار"[٧].

خطيئة آدم أو الخطيئة الأولى ليست عادية بل هى عصيان ، تمرد على الله ولأنها كذلك فقد تحملت الإنسانية كلها وزرها لأن الإنسانية تكون وحدة واحدة . هكذا فسر أوغسطين الخطيئة الأولى ببراعة .

وأوغسطين الذى لا يشغله سوى ربط التاريخ باللاهوت أو تفسير التاريخ باللاهوت قسم تاريخ الإنسانية إلى أربع مراحل انقضت الثلاث الأولى منها أما الرابعة فما زالت الإنسانية فى انتظارها. أما المرحلة الأولى فهى تلك " التى خيمت عليها ظلمات الجهالة الكثيفة (أعمال الرسل : الاصحاح ١٧ ، الآية ٣٠) والتى نحيا فيها وفقًا للجسد بدون أية مقاومة من العقل " . وهذه المرحلة هى المرحلة الأولى على الأرض أى المرحلة الأولى من تاريخ البشرية وهى فى ذات الوقت المرحلة التالية على سقوط آدم من الجنة . أما المرحلة الثانية فهى تلك المرحلة التى تبدأ بنزول الشريعة اليهودية وهى تلك المرحلة التى عرف فيها الإنسان خطيئته . ومن يخطىء فيها " يخطىء وهو يعرف أنه يخطىء فيسقط بذلك فى براثن عبودية الخطيئة " . أما المرحلة الثالثة فهى تلك التى بدأت بتجسد المسيح وفيها «تسمو فى الإنسان رغبة مقاومة الجسد بفضل فضيلة المحبة " . أما المرحلة الرابعة والأخيرة فهى مرحلة سلام النفس التى تعقب انتهاء الحياة على الأرض . إذن " فى هذه الحالات الأربع المختلفة تقع الأولى قبل الشريعة (اليهودية) والثانية فى ظل الشريعة ، والثالثة فى ظل اللطف والرابعة فى اكتمال وكمال السلام "(٨) .

واضح من النص السابق أنه لن ينجو من الخطيئة الأولى إلا من ينعم الله عليه بلطفه أو من اختاره الله فحسب ، هؤلاء فقط هم الذين سينتقلون للمرحلة الرابعة من مراحل تاريخ الإنسانية ، أى مرحلة مدينة الله حيث السلام الكامل . فهل يستحق هؤلاء المصطفون هذا الإصطفاء الإلهى ، أم أن هذا الإصطفاء غير مفيد بأى شىء ؟ ولقد رد أوغسطين صاحب العقلية الجدلية وصاحب النضال الطويل مع المذاهب الخارجة على الكاثوليكية ، على هذه الأسئلة الشائكة بنظريته عن الجزاء .

٣ - الجزاء والقدر وعلم الله المسبق :

ترتبط هذه المفاهيم الثلاثة بعضها بالبعض الآخر ارتباطًا عضويًا فى مذهب أوغسطين ، بحيث أن أى محاولة لمعالجة كل منها معالجة مستقلة من شأنها إما تدميرها جميعًا أو السقوط فى تكرار معيب وهو ما حدث لبعض المعالجات بالفعل[٩] . لا سبيل إذن إلا بمعالجتها سويًا . ولابد من البدء بمفهوم الجزاء لأنه بمثابة المحور الذى يدور حوله المفهومان الأخريان . وجد أوغسطين نفسه بين نارين فهو إذا ربط اللطف الإلهى بالجزاء أى جعل اللطف جزءًا من الله على أفعال البشر يكون قد قيد بشكل ما حرية الله المطلقة وجعل اللطف مشروطًا بأفعال العباد وهو أمر مستحيل عقائديًا . وهو من جهة أخرى إذا فصل فصلاً تامًا بين الجزاء واللطف بحيث لا يخضع هذا الأخير إلا لحرية الله المطلقة، يعرض نفسه للإتهام من قبل المتربصين بالكاثوليكية بالقول بنوع من الظلم الإلهى لأولئك الذين لم يمنحهم الله لطفه . واختار أوغسطين النار الثانية لإتفاقها مع العقيدة وإن كان فعل ذلك بعد لف ودوران فى متاهات واستدلالات معقدة حتى إذا اقترب من العبث العقلى توقف فجأة ليؤكد المقولات الإيمانية مستعينًا بالنصوص المقدسة التى تؤكد مفارقة أن اللطف ليس جزءًا على أفعال الشر وأن الله عادل . أى أن أوغسطين منى بالفشل الذى يلحق بكل مجتهد فى مجال تعقل الكاثوليكية .

وأوسع وأدق معالجة أوغسطينية لتلك المفارقة هى التى جاءت فى كتابه الشهير " الموجز " . يبدأ بنص للرسول بولس من رسالته إلى أهل روميه ذكر فيه قول الرب " كما هو مكتوب أحببت يعقوب وأبغضت عيسو " (الإصحاح التاسع : الآية ١٣) . والإشارة هنا ليعقوب وعيسو وهما ما زالا بعد فى عالم الغيب لم يولدا ولم يأتيا فى الدنيا بعد بما يجعلهما يستحقان أو لا

يستحقان لطف الله . ويستشهد أيضًا بنص آخر من ذات الرسالة " لأنه يقول لموسى إنى أرحم من أرحم وأترأف على من أترأف . فإذًا ليس لمن يشاء ولا لمن يسعى بل لله الذى يرحم " (الإصحاح التاسع الآيتان ١٥ - ١٦) ويتساءل مع بولس هل هذا ظلم ويجيب معه بالنفى ويعلل حب الله لأحد الأخوين وهو يعقوب وكراهيته للآخر وهو عيسو بالرغم من أن الأثنين ينتميان للإنسانية الخاطئة الملعونة التى سبق وأن تحدثت عنها بأن الله " أحب يعقوب بدافع من الرحمة المطلقة وكره عيسو وفق حكم صائب " ولا يفسر لنا أوغسطين علة رحمة الله بأحد التوأمين ولا علة بطشه وكراهيته للثانى بل يكتفى بالقول " إنه لغز عميق "[(١٠)] . وهكذا الحال مع لاهوتى الكاثوليكية الأعظم إذا ما استعصى عليه التعليل العقلانى سارع بالقول إننا أمام لغز علينا قبوله . ويحاول صياغة هذا اللغز فى مبدأ " أن اللطف وحده هو الذى يميز بالفعل المفتدين Redomptos من الضالين Perditionis ، الذين كان يجمع بينهم فى كتلة ضياع واحدة حالهم المشترك الذى انحدروا إليه " . والله لا يسأل عن اصطفائه للبعض دون البعض الآخر وفى مساءلته تطاول لا يغتفر " بل من أنت أيها الانسان الذى تجاوب الله (رسالة بولس الرسول إلى أهل روميه ؛ الإصحاح التاسع الآية ٢٠) ... ومما لاشك فيه أنه (الله) فى مواجهة مثل هذه المشكلة يعيد للإنسان الإحساس السليم بقدراته ، وكلامه (الله) قاطع يقينًا ولكنه ذات دلالة عقلية عالية حقيقة "[(١١)]. وبالطبع نحن لا نرى فى تلك الإجابة من قبل الله أية دلالة عقلية . وحقيقة الأمر أن أوغسطين حل هذه القضية الشائكة بمبدأ عقائدى ايمانى ألا وهو " أن الأمر كذلك لأنه كذلك " وكان يمكنه أن يذكره لنا منذ البداية بدلاً من هذه الاستدلالات المعقدة المتشابكة التى توقع القارىء فى متاهة بدلاً من أن تهديه .

فصل إذن أوغسطين بين الجزاء واللطف فصلاً تاما جاعلا هذا الاخير خاضعًا لإرادة الله وحده ولا علاقة له بأعمال البشر . ويلوح لى أن أوغسطين بهذا الفصل القاسي قد قضى على كل أمل للإنسان فى أن يشارك فى صنع مصيره وبالتالى فى صنع التاريخ . إن اللطف هو المحرك الوحيد للتاريخ ، وكل ما يملكه الإنسان هو قبوله لقدره فهو إما من المصطفين الذين خصهم الله بلطفه ، وإما من المغضوب عليهم المحرومين من هذا اللطف .

واعتبر أوغسطين القدر Praedestinatione بمثابة اعداد أو تمهيد للطف Gratia Praeparatio بل عرفه بأنه كذلك . وقضية القدر عنده قضية لاهوتية بحتة ، بمعنى أن أوغسطين لم يسع لإثباته كما أنه لم يسع لبسط علاقته بحريتنا أى حرية اختيارنا وحرية إرادتنا إنما اكتفى بعرض ما جاء بصدده فى العقيدة . وهذا العرض جاء مباشرًا فى كتابه " الموجز " وضمنيًا فى سائر أعماله ولذا سنضطر للإستعانة بنصوص " الموجز " دون غيره .

إن الله حر تمامًا فى توزيعه للنعم على عباده " لا يتحقق شيء إلا وقد أراده العلى القدير ، إما بأن يجعله يتحقق أو يحققه هو بنفسه "(١٢) ولا دخل لأعمالنا فى هذا ولا يمكن أن تشوب قدر الله شائبة ظلم Iniquitas . ولن نستطيع أن ندرك حقيقة القدر عنده إلا إذا أدركنا أن مذهبه متمركز حول الله Théocentrique . إن الله يفعل ما يشاء لمن يشاء فى الوقت الذى يشاءه . وربما استطعنا فهم هذه المقولة لو عرفنا أن أوغسطين كان يربط القدر بعلم الله المسبق ، إلا أنه جعل هذا العلم ليس علمًا بما يستحقه البشر من جزاء بقدر ما هو علم بالنعم التى قرر الله أن يمنحها للبشر من أجل تحقيق خلاصهم . إن الله لديه علم مسبق بكل الذين سيصطفيهم

ليخلصهم ، وهو قد حدد مسبقًا عددهم ، وهو يعرفهم فرداً فرداً ، وهو قد أعد لكل منهم الوسائل التى لا ترد والتى سيتحقق بها اللطف . أى أن الله يعلم مسبقًا الأعمال الخيرة التى سيقومون بها والتى سيستحقون بهاكلا من الخلاص ودخول الجنة ، وإن لم تكن هذه الأعمال هى شرط الإصطفاء الإلهى . لا فضل للعباد إذن إنما كل الأمور قد حددها القدر فى علم الله المسبق . ولن يتحقق الخلاص للمصطفين إلا ليكون تجليًا لرحمة الله . أما الآخرون فسيطردون من السماء بسبب خطاياهم التى يعرف الله مسبقًا أنهم سيرتكبونها ! ولو كان الله قد أراد خلاص هؤلاء الهالكين Reprobi لإستطاع ذلك لأنه لا توجد إرادة سيئة إلا واستطاع الله تبديلها " من سيكون ملحداً وأخرق إلى حد القول أن الله حيال الإرادات السيئة للبشر لا يستطيع تبديل تلك التى يريد تبديلها للخير عندما يريد وحيثما يريد "[١٣] ولكنه بدلاً من أن يفعل ذلك ترك هؤلاء الهالكين لعنادهم[١٤] .

هل يعنى اختيار الله للبعض ليكونوا من الهالكين أنه اتخذ حيالهم قراراً ايجابيًا باللعنة ؟ أن نصوص أوغسطين سواء فى " الموجز " أو فى غيره من الأعمال توحى بذلك أى أنها توحى بأن الله " يقدر " للبعض اللطف ad Gratiam كما يقدر للبعض الآخر العقاب . وبالرغم من أن هذا الاختيار غامض بالنسبة للبشر إلا أنه عادل تمامًا " إنه (الله) ... قد أحسن استخدام الشر ذاته لإهلاك الذين قدر لهم مسبقًا وبشكل عادل القصاص، ولتخليص الذين قدر لهم مسبقًا بفضل رحمته الخلاص "[١٥] وبشكل عام قصر أوغسطين استخدام لفظة القدر على حديثه عن المصطفين أما عند حديثه عن الآخرين فهو يشير اليهم بتعبير " المتخلى عنهم " وكأن القدر هو من نصيب المصطفين فحسب لأن القدر هو فى حقيقة الأمر تمهيد للطف .

وإذا كان الإنسان يستطيع أن يتحكم فى مسار أفكاره فإنه لا سلطان له على الأشياء والصور التى هى موضوع هذه الأفكار، وبما أن الصدفة لا دخل لها بما نحن بصدده فلابد من التسليم بأن الله هو الذى يتحكم فى أفكار الإنسان التى تحدد إرادته . ليس هذا فحسب بل أن الله يعرف مسبقًا ما هى إستجابات إرادة الانسان حيال كل فكرة من هذه الأفكار بالرغم من أن هذه الإرادة حرة تمامًا. إذن علم الله المسبق يحيط بكل سلاسل الموضوعات التى إما يختارها الإنسان بحرية كاملة أو يرفضها . إى أن الله هو الذى يحدد اختيارات الإنسان طالما هو الذى يحدد له الأفكار التى ستترتب عليها اختياراته(١٦) . إن الله يعرف مسبقًا كل الخيارات التى تطرح على الإنسان ويعرف تلك التى سيحققها الإنسان . إن عالمنا المتحقق بكل تاريخه ليس إلا واحداً من ملايين العوالم التى كان الله يستطيع تحقيقها . وبحرية مطلقة إختار الله أحدها ليتحقق بكل تفاصيل تطوره التاريخى وبالتالى بكل من فيه من مصطفين وهالكين . وهذا هو القدر . إن معالجة أوغسطين لموضوع القدر هى عرض أمين للمعتقد الكاثوليكى من خلال متاهات من الاستدلالات المتشابكة ، ولذلك يشعر القارىء بالدوار أثناء محاولته تتبع عرض أوغسطين الذى كان هدفه الوحيد محاولة فهم أعماق هذا اللغز الإلهى ألا وهو القدر وإن لم ينجح إلا فى ايجاد دورلا مخرج منه .

وبعد أن عالجنا نظريتى الخطيئة الأولى وكل من الجزاء والقدر والعلم المسبق وهما النظريتان اللتان تتكون منهما نظريته الكبرى عن اللطف الإلهى تلك النظرية التى حققت لأوغسطين شهرته كمنظر للكاثوليكية والتى منحته لقب لاهوتى اللطف الأعظم ، أصبح من الضرورى معالجة تلك الإشكالية الكبرى ألا وهى علاقة كل من الله والإنسان بالتاريخ. وسبيلنا

الوحيد لذلك هو معالجة العلاقة بين ارادة الله وارادة الإنسان تلك العلاقة التى عجزت تماماً عن إدراك كنهها بالرغم من قراءتى لنصوص أوغسطين مراراً وبتأنى. وفى محاولة من الالتزام بالأمانة العلمية سأجتهد فى عرض هذه العلاقة اعتماداً على النصوص مع الإمساك عن التقييم والنقد اللذين من شأنهما العصف بها .

٤ - ارادة الله وارادة الانسان :

علاقة ارادة الله بارادة الانسان من أهم قضايا لاهوت التاريخ بشكل عام ومن أهم القضايا الأوغسطينية بشكل خاص . ما هو حجم الدور الذى تلعبه ارادة الانسان فى صنع التاريخ ؟ وما هو حجم الارادة الإلهية فى هذا الشأن ؟ تلك أسئلة شائكة حاول أوغسطين الإجابة عنها بحرص شديد فكان يبدو فى معالجاته وكأنه يسير فوق حبل رفيع مشدود فوق فوهة بركان ... إلا أنه نجح دائماً فى عدم السقوط وإن كان الثمن أحياناً التحايل والمراوغة والتهرب من الإجابة الصريحة .

يلاحظ أوغسطين أن البشر يميزون بين الخير والشر ولكنهم لا يفعلون الخير دائماً ، فأغلبهم يرغب فى ذلك ولكنه لا ينجح ، وعدد قليل فحسب هو الذى يفعل الخير . وفسر ذلك بأن الأهواء هى التى تعوق تحقيق الانسان لإرادته وهى التى تكبل حريته . واستنتج أوغسطين من هذه الملاحظة النفسية أن الأهواء لابد وأنها هى التى تحكمت فى آدم فارتكب الخطيئة الأولى . والله وحده هو الذى فى إمكانه أن يساند الانسان فيخلصه من هذه الأهواء ويجعله يختار الخير . وهذه المساندة هى ما يسميه الكتاب المقدس باللطف الإلهى . والله يخبرنا بوضوح أنه اختار من ينعم عليهم بلطفه وبالخلاص ، وترك الآخرين ليضلوا فيكونوا ملعونين . وهو يعترف أن هذه الأفكار الصادمة لنا مما لا يمكن تعقله وكل ما نستطيعه حيالها هو الإيمان

بهـا . إن مـشكلتى الخطيئـة الأصليـة واللطف الإلهى من المشـاكل التى لا تحتمل التأويل لأن ما ورد بصددها فى الكتاب المقدس واضح تمامًا .

ويعجز أوغسطين عن التفسير وهو يعالج علاقة ارادة الله بإرادة البشر ويكتفى بتقرير الحقائق الإيمانية المسيحية . ومن هذه الحقائق أن الله قادر على أن يجـعل كل ارادات البـشـر خـيـرة ولكنه لا يفـعل . لما ؟ لا يجـيـبنا أوغسطين إنما يكتفى بالقول بأن الله عندما يجعل إرادة البشر خيرة فهو " يفـعل ذلك بدافع الرحـمـة ، وهو عندمـا لا يفـعل فـذلك يكون بدافع حكم اتخذه". ويتساءل مع بولس الرسول " ألعل عند الله ظلمًا " ويجيب نفس إجابته " حاشا " (رسالة بولس الرسول إلى أهل روميه الإصحاح التاسع الآيـة ١٤) . وينهى أوغسطين معالجته بقوله " إن ذلك سر عميق بقدر ما هو ناجع"[(١٧)] .

يجب قبول ارادة الله مثلما فعل بولس الرسول من قبل . ويدرك أوغسطين أن البـعض سـيعتـقد أن الرسول بولس عندما عـجـز عن التبرير والتـفسـير أخـرس سـاءله بتـذكـيره بعظمـة الله ، ولذا لا يفـوته الدفـاع عنه قـائلاً " فى مـواجـهـة مـثل هذه المسـائل يجب تذكير الإنسان بحـقـيقـة إمكانيـاته ، ولذا فعبارة الرسول ذات دلالة عقلانية عالية "؟![(١٨)]

هل فقد آدم حرية الاختيار أو حرية لارادة والاثنان لهما نفس الدلالة عند أوغسطين بارتكابه للخطيئة الأولى وسقوطه للأرض ؟ يتأول البعض عبارات أوغـسطين بهـذا المعنى ويدينونه . وهم يستندون فى رأيهم هذا لما جاء فى كتابه " الفساد واللطف " فى الفصل الثانى عشر الفقرة السابعة والثلاثين وفى كتابه " ضد جوليان " فى عدة مواضع منه . وحقيقة الأمر أن أوغسطين لم يقل أن آدم فـقـد حـريتـه فى الاخـتـيـار بين الخـيـر والشـر بل قـال إنه فـقـد

الحرية الخيرة الخالية من أي هوى ، أي تلك التي فطره الله عليها ، وإن بقيت لآدم ولبنيه حرية الاختيار التي قد تفسدها الأهواء . وبعض نصوصه توحي بإن الانسان يستطيع بجهده لو سانده الله بلطفه ، أن يحقق الخير . وفي " مواعظه " لم يكن أوغسطين يكتفي بتشجيع المؤمنين وبحثهم على فعل الخير بقوله " بما أنكم لا تعرفون إذا كنتم من المصطفين أم لا فناضلوا وكأنكم كذلك " بل كان يقول لهم صراحة في بعض الأحيان " إن الأمر يتوقف عليكم لتكونوا من المصطفين "هل يعني هذا أن الإنسان بجهده وبإرادته في إمكانه أن يتحول من قوائم المصطفين إلى قوائم المغضوب عليهم ؟ هل يعني هذا أن ثمة امكانية لتغيير الخطة الإلهية ؟ لا !! إن الله لديه علم مسبق بالإرادات تمامًا كما أن علمه بالخطة التي تتحكم في تاريخ البشرية مسبق . لن يتحول إذن أحد من قائمة لأخرى ليس لأنه ليس في مقدور أحد ذلك بل لأن أحداً لن يريد ذلك والله يعرف هذا مسبقًا . وعندما يقول أوغسطين أن الله يجيب إذا ما سئل تحديد المصطفين " أنتم إذا أردتم Vos, si Vultis" فهو يريد القول في حقيقة الأمر أن الله يجيب " أنتم إذا أردت أن تريدوا "[١٩] أي أن إرادة الله هي المتحكمة في ارادات البشر .

ما كان يشغل أوغسطين في المقام الأول هو ارادة الله لا إرادة البشر ، لأن الأولى وفقًا لتصور الكاثوليكية لها هي التي كانت تضعه في مأزق حقيقي . وتفسيراً لذلك نقول أن الكاثوليكية كانت تصر على كون ارادة الله المطلقة مسبقة وثابتة لا تتفاعل مع أفعال البشر سواء أكانت هذه خيرة أم لا إذ أن الله قد قدر مسبقًا مصير عباده . وكان من شأن هذه القدرية الصارمة الساحقة المثبطة لهمم البشر الساعين لنيل رحمة الله بواسطة التزامهم في أعمالهم بالطريق المستقيم ، كان من شأنها دفع العقل البشري

للاحتجاج وللخروج على الكاثوليكية . ومن هذه الاحتجاجات البيلاجسيوسية التى عاصرها أوغسطين ، والتى ذهبت إلى أن هذا التصور الكاثوليكى يسلب الانسان كل ارادة وكل فاعلية ، ومما ينتفى معه مفهوم الجزاء سواء أكان ثوابًا أم عقابًا . ولمواجهة هذا المأزق غير أوغسطين موقفه من قضية علاقة ارادة الله بإرادة البشر تغييراً ملحوظًا وإن كان تغييراً ظاهرياً فحسب . وكان التغيير لصالح الارادة البشرية من خلال التراجع بعض الشيء عن التصور الشديد الصرامة لإرادة الله التى لا تستجيب لاجتهادات البشر . تراجع أوغسطين عن مفهومه السابق لإرادة الله كما كان يعرض له فى كتاباته الأولى وأضفى عليه نوعًا من المرونة بأن ميز بين وجهين للارادة الإلهية ، فهى من وجه ارادة مطلقة غير مقيدة ، وهى من وجه آخر مقيدة بأعمال البشر . وحتى يرفع التناقض الناجم عن القول بالإطلاق وبالتقييد فى آن واحد أكد أن البشر الذين يستحقون الخلاص ما كانوا ليستحقونه أصلاً لولا أن الله اصطفاهم مسبقًا بفضل لطفه ليكونوا كذلك . أى أن ارادة الله تسبق ارادة هؤلاء وتدفعها دفعًا . وهكذا نجد أنفسنا مرة أخرى أمام هذه الحقيقة الجلية : أن إرادة الله هى الوحيدة الإرادة الحقة . ولقد عبر عن هذه التفرقة الدقيقة فى كتابه " ضد جوليان " Contra Julian ، وعلى وجه التحديد فى الكتاب الأول منه ، فى الفقرة ٤٢ من الفصل الثامن من الباب الرابع، وعبر عنها كذلك فى " الموجز " فى الفصل الثالث بعد المائة، والعملان كتبهما عام ٤٢١ . كما عبر عنها فى " الفساد واللطف " De Correptione et gratia فى الفقرة ٤٧ من الفصل الخامس عشر منه، وهو ذلك الكتاب الذى ألفه فى عام ٤٢٦ . ولعل النص التالى من الموجز يوضح لنا هذا التغيير الذى حدث فى تصور أوغسطين لإرادة الله . يقول «يجب فهم الآية التى جاء فيها " يريد خلاص كل الناس " (رسالة بولس

الرسول الأولى إلى ثيموثاوس : الإصحاح الثانى ، الآية ٤) على أنه لا خلاص إلا للذين أراد لهم الله ذلك . فالمعنى المراد هنا ليس أنه لا وجود إلا للذين أراد الله لهم الخلاص بل أنه لا يحصل على الخلاص إلا من أراد هو (الله) له هذا ، وأنه يجب رجاؤه أن يريد ذلك لأننا سنخلص بالضرورة إذا أراد هو ذلك "[٢٠] واضح من تحليل النص أن أوغسطين وجد نفسه فى مأزق. فهو إما يقبل ما يقول به بولس الرسول مؤسس الكاثوليكية على ظاهره بمعنى أن الله يريد خلاص كل البشر ، الأمر الذى لا يمكن القول أنه متحقق فى الواقع لأن ثمة من يفضح سلوكهم فساداً يحول بالقطع دون لطف الله بهم وخلاصهم ، وإما أن يتأول هذه الآية بما يجعلها تتفق مع الواقع من أن البعض يستحق اللطف والخلاص والبعض الآخر لا . وإختار أوغسطين الحل الثانى وإن كان هذا على حساب مفهوم إرادة الله المطلقة إذ أن ارادة الله تكون فى هذه الحالة مقيدة بإستحقاق البشر للخلاص من عدمه .

إلا أن هذه التفرقة بين ارادة الله المطلقة العامة التى يُمنح بمقتضاها كل البشر الخلاص دون اعتبار لمدى استحقاقهم له ، وبين ارادة الله المقيدة بأعمال البشر والتى يُمنح بمقتضاها الخلاص لمن يستحق فحسب ، كانت فى واقع الأمر تفرقة صورية فحسب ، أو بمعنى أصح هى مراوغة وخداع من قبل أوغسطين ليفلت من المأزق الذى يجد كل كاثوليكى نفسه فيه . وبالفعل يفسر أوغسطين فى بعض نصوصه المتأخرة وهى تلك التى تراجع فيها عن مفهوم الإرادة المطلقة ، يفسر ما يبدو فى الحياة من فاعلية ارادات البشر بأن الله يستخدم هذه الإرادات فى حقيقة الأمر لتحقيق ما يريد هو تحقيقه ، إذ من المستحيل تصور " أن ما يريده العلى القدير يمكن لإرادة

الانسان أن تحول دون تحقيقه . فلا يوجد ما يُفعل إلا إذا كان العلى القدير قد أراده إما بأن يجعله يُفعل أو يفعله هو بنفسه "(٢١) . فى هذا النص يسحب من الإنسان قدر الفاعلية الذى سبق له وأن منحه إياه فى ذات الكتاب ، ويميز بين وجهى الإرادة الإلهية . فإرادة الله قد تكون إرادة مباشرة تحقق من غير وسائط ما تريد تحقيقه (الحالة الثانية فى النص والتى عبر عنها بقوله " يفعله هو بنفسه ") وقد تكون إرادة أذنه Permis-siveتستخدم ارادات البشر كوسائط (الحالة الأولى من النص التى عبر عنها بقوله : " بأن يجعله يفعل ") . إلا أنه بالرغم من هذه التفرقة فإن ما يتحقق فى التاريخ هو دائمًا ما أراده الله ، وما دور البشر إذا قدر أن يكون لهم دور فى بعض الأحيان إلا دور الوسائل والأدوات . والقول بغير هذا هو كفر بالله لأن أول ما يجب الإيمان به هو أن الله هو «العلى القدير " كما جاء فى النص ، وهو لا يوصف بهذه الصفة إلا لهذا السبب ألا وهو أن كل ما يريده يستطيعه .

ولقد حير موقف أوغسطين الباحثين فكانوا يختلفون لا فى فهم نصوصه بل فى قراءتها ونقصد بالقراءة هنا المعنى الحرفى للكلمة . وثمة نص شهير ورد فى " الموجز " كان موضع خلاف شهير . ولأهميته نذكره بصيغته الأصلية :- " Necutique Deus injuste noluit salvos fieri,cum pos-sent salvi esse, si vellet " .

" وبالقطع لم يكن الله ظالمًا عندما لم يرد خلاص أولئك الذين كان خلاصهم ممكناً لو أراد " والمشكلة فى هذا النص أنه لو أضيف حرف واحد هو حرف الـ n لكلمة Vellet لتصبح Vellent لتغير المعنى تمامًا فبدلاً من " لو أراد " لأصبحت لو أرادوا " وثمة فارق كبير بين الحالتين ففى الأولى إرادة الله هى المطلقة ، وفى الثانية ثمة فاعلية لإرادة البشر . والغريب أن

هذا النص ظل ينشر بكلمة Vellent أى " أرادوا " حتى جاءت نشرة أرنولد Arnauld عام ١٦٤٨ تحمل لأول مرة كلمة Vellet بدلاً من Vellent . ومنذ ذلك الحين والباحثون منقسمون بصدد هذا النص . فرجح البعض إرادة الله المطلقة وقرأ الكلمة Vellet ، بينما أفسح البعض الآخر مجالاً للإرادة البشرية وقرأ ذات الكلمة Vellent . حرف واحد يمكنه أن يبَدل موقفًا جوهريًا لأعظم لاهوتى مسيحى ! وبالطبع لكل فريق من الباحثين أدلته وبراهينه[٢٢] . ونحن نميل للفريق الذى يرجح إرادة الله المطلقة ، لأن ذلك مما يتفق وسياق النص وروح مذهب أوغسطين .

هذه الحيرة التى وجد أوغسطين نفسه فيها عند تناوله لعلاقة إرادة الله بإرادة البشر كان سببها فى رأينا أخذه بهذا المبدأ الخطير الذى ابتدعه لينظم العلاقة بين العقل والإيمان ، فإذا به يصبح من العوائق فى كثير من الأحيان ، ونعنى به " أؤمن لأتعقل " Credo ut intelligam " . إذ كيف ييسر الإيمان بالأسرار تعقلها ؟! ولقد تحولت هذه الحيرة إلى مأزق عندما كان عليه مواجهة علاقة الله بإرادة آدم الذى عصى ربه ، أى عندما كان عليه تفسير وتبرير وتعقل الخطيئة الأولى . ومما لا شك فيه أن الخطيئة الأولى سر من أسرار المسيحية ومفهوم محير للعقل من شأنه إيقاع العقل فى دور جهنمى إذا ما حاول إقتحامه . فكيف للعقل أن يفسر كون الله خلق آدم خيراً لأنه لا يخلق إلا الخير فإذا بإرادة خليقته هذا تتجه إلى المعصية أى الشر الأعظم ؟! ولم يكن أمام أوغسطين إلا اللجوء للتلفيق وهو ما فعله عندما ذهب إلى أن الله خلق آدم خيراً ومنحه ارادة خيرة أى تتجه لفعل الخير ، وإن كان فى امكانها لكونها فى جوهرها حرية اختيار، إختيار الشر وهو ما فعله آدم ولذا عد اختياره هذا عصيانًا وخطيئة . يقول فى عبارات بليغة " كان لابد من خلق الإنسان فى بادىء الأمر على نحو يستطيع

الإنسان معه إرادة إما الخير وإما الشر ... ثم كان لابد من جعله (أى جعل الإنسان) يفضل الخير إلى الحد الذى يصبح فيه غير مريد للشر دون أن يسلب مع ذلك حرية الإرادة "[٢٣] . ولم يفت أوغسطين تأكيد أن الله كان يعلم مسبقًا بأن آدم سيعصاه وسيخطىء وسيسىء استخدام حرية ارادته ، ولهذا تركه يفعل الشر أى ترك آدم يفعل ما يريد هو لخليقته أن يفعله وما كان يعرف أنه سيفعله . يقول " ولقد وضع الله خططه ، لأنه كان يعرف مسبقا أنه (أى أدم) سيسئ إستخدام حرية إختياره أى أنه سيخطىء ، بحيث يستخدم لتحقيق الخير ذلك الذى سيفعل الشر ، أى بحيث لا تلغى ارادة الإنسان السيئة ارادة الله الخيرة بل تحققها" [٢٤] ، وكان أوغسطين يعرف أن هذا الحديث المجرد مما يصعب فهمه ولذا لجأ للتشبيهات التى من شأنها تقريب المعانى ، فشبه الإنسان بالأرض الطيبة وشبه الإرادة بالشجرة ، والأفعال الإنسانية بالثمار . خلق الله الإنسان خيراً مثله مثل الأرض الطيبة ، إلا أن هذا الإنسان قد يتجه لفعل الخير أو لفعل الشر تمامًا مثل تلك الأرض الطيبة التى قد تنبت فيها شجرة خيرة أو شجرة فاسدة يقول " إلا أننا نؤمن أن فى الأرض الطيبة يمكن أن ينبت الكرم كما يمكن أن ينبت فيها الغاب . ومثل الشجرة الفاسدة لا يمكن للارادة الفاسدة أن تثمر ثمرات طيبة ، أى أعمالاً خيرة ، إلا أن الطبيعة الإنسانية التى هى خيرة يمكن أن تخرج منها إما ارادة Volontas خيرة Bona أو إرادة شريرة Mala "[٢٥]. وأوغسطين يقصد بتشبيهه الطبيعة الإنسانية كما خلقها الله بالأرض الطيبة التمييز بين قوة الإرادة التى هى بطبيعتها خيرة ، وبين فعل الإرادة الذى يمكنه أن يكون خيراً أو شريراً وبالتالى ينتج أفعالاً إما خيرة أو شريرة . ولهذا فهو يشبه الإرادة ويقصد بها فعل الإرادة acte volitif أو volition بالشجرة التى تأتى بثمار من نفس نوعيتها ولو كان

يقصد بالإرادة القوة المريدة Puissance volitive لشبهها بالأرض التى لا تعرف مسبقًا أى نوعية من الأشجار ستنبت فيها(٢٦) .

الطبيعة الإنسانية إذن خيرة بطبيعتها وقوة الإرادة التى خلقها فيها الله خيرة أيضًا بطبيعتها لأن الله لا يخلق إلا الخير ، إلا أن فعل الإرادة قد يكون شريرًا فكيف يمكن للخير والشر أن يتعايشا وأن يوجدا سويًا فى الإنسان ؟ يفسر أوغسطين ذلك بأن الشر ما كان ليوجد لولا وجود الخير والإثنان بينهما علاقة جدلية وإن كان الخير أقوى قطبيها لأنه يمكن أن يوجد من غير الشر بينما الشر لا يمكنه أن يوجد من غير الخير . " لا يمكنهما (الخير والشر) التعايش سويًا فحسب ، إنما الشر لا يمكنه أن يوجد من غير وجود الخير ولا فى مكان آخر إلا فى الخير ، وإن كان الخير يمكنه أن يوجد بدون الشر "(٢٧) .

تتسلل الخطيئة إذن من خلال الفعل الإرادى وليس من خلال القوة الإرادية أو المريدة ، والأولى خاصة بالإنسان والثانية خاصة بالله . والفعل الإرادى يتجه للخير بفضل اللطف الإلهى الذى يحرره من الميل للخطيئة فيصبح حرًا بالفعل أو يصبح هو الحرية بعينها libertas. وهذه الدرجة من الكمال لم تتحقق إلا عند آدم قبل الخطيئة . وبعد السقوط لم تمح هذه الحرية تمامًا إنما ضعفت قدرتها فحسب بحيث أصبحت عاجزة عن اتمام ما تختاره إلا بمساندة اللطف الإلهى الذى يُمنح للبعض دون البعض الآخر. وتحولت إلى ما يسمى بحرية الاختيار Libero arbitrio (٢٨) .

ونعود لهذا السؤال الملح : هل الإنسان مسئول عن أفعاله . وبالتالى هل كان آدم مسئولاً عن خطيئته، أم أن هذه الخطيئة كانت قدرًا ؟ بحثت عن إجابة واضحة عن هذا السؤال فى كل كتابات أوغسطين المتوفرة لدىّ ، وفى

معالجات كل الباحثين فلم أجد إلا نصًا قد يقدم لنا تفسيراً ويلقى بعض الضوء ، يقول" عندما أخطأت خليقته (خليقة الله) أى الملاك والانسان، أى عندما فعلت لا ما كان يريده، بل ما تريده هى، فإنه حقق ما كان يريده هو حتى بواسطة هذه الخليقة التى فعلت ما لم يكن الخالق يريده ، لأنه يستخدم، باعتباره كائنًا خيراً مطلقًا ، الشر ذاته استخدامًا خيراً لتحل لعنته على أولئك الذين قدر لهم العقاب وليتحقق الخلاص للذين قدر لهم بدافع رحمته اللطف بهم "(٢٩) . وهو فى هذا النص يفرق بوضوح بين مستويين متناقضين نظر من خلالهما فى آن واحد لهذه المشكلة .أما هذان المستويان فهما المستوى الإلهى ومستوى الخاطئين . فعلى المستوى الإلهى فعل الخاطئون ما كان يريده الله فى نهاية الأمر . وعلى مستوى الخاطئين فعل هؤلاء ما لم يكن يريده الله . ولا تعنى هذه التفرقة أو هذا التمييز ان لكل من المستويين نسقه الخاص بل هما يندرجان فى هيراركية تجمع بينهما فى نسق واحد ، وتجعل إحدهما وهو المستوى الإلهى يعلو على الآخر ويسيطر عليه ويستخدمه كأداة . فالله يستخدم ارادات البشر لتحقيق ارادته هو ، تلك الإرادة المسبقة أو القدر . ومن الجدير بالذكر أن أوغسطين سيلجأ مرة أخرى لهذه الهيراركية التى يندرج فيها الله وخليقته كما ستبين فى الفصل الخامس لحل مشكلة علاقة السلطة السياسية بالله .

لعله يكون قد إتضح من معالجتنا أن إرادة الله فى نهاية الأمر وبالرغم من كل محاولات أوغسطين لإنقاذ مفهوم حرية إرادة الأنسان وبالتالى مسئوليته عن أفعاله ، هى إرادة مطلقة صارمة لا تقبل شريكا وهو ما يعنى أن الإنسان لا فاعلية له وفقًا لمذهب أوغسطين . وهو ما يعنى أن سيطرة الله على التاريخ سيطرة مطلقة .

٥ - الله وحده هو محرك التاريخ :

يقول فيما يشبه القانون " إن الله فى حقيقة الأمر هو الذى يوجه ويتحكم فى كل شىء كما يحلو له وإذا كانت أسباب تدبيره خفية علينا فهل معنى هذا أنها ظالمة "[٣٠] والإجابة بالطبع هى لا . وهذه " الأسباب الخفية " التى يتحدث عنها لن تتضح إلا بالاستعانة بمفهوم لاهوتى آخر هو مفهوم العلم الإلهى المسبق الأزلى الذى سبق لنا الحديث عنه . إن وقت الله هو الأزلية وعلمه كذلك أزلى وهو ما جعل الله يتصور منذ الأزل كل ما سيحدث ، وهو ما يعنى أن الخطة الإلهية لكل ما يحدث فى الكون ومنه التاريخ الإنسانى ، خطة أزلية وإن تجلت للبشر فى الزمان والمكان يقول " إن فعل الله فى المكان والزمان أمر لا يتغير لأن الله وضع نظامًا لكل زمان . وما يجب أن يكون إنما يعرفه الله متحققًا ، وهو يحقق دعوات الذين يلجأون إليه لأنه يعرفها مسبقًا . إن الله يحقق أوامره فى الزمان وهو ينظر للناموس الخالد "[٣١] . إن وقت الله هو الأزلية ، وعندما نقول أن الله " قبل " الخلق كان حرًا فى اختيار أى عالم من العوالم الممكنة بكل تفاصيله وأحداثه وكائناته ومنها البشر بتواريخها، وأنه قد اختار عالمنا هذا بكل تفاصيله ، وفق إرادة حرة مطلقة ، إنما نستخدم تعبير " قبل " لتقريب المعنى للأذهان لأن وقت الله هو الأزلية، وعلمه أزلى كذلك كما سبق أن قلت وهو ما يعنى أن خطة الله خطة أزلية بما تتضمنه من تصنيف للبشر إلى المصطفين الذين سيحظون باللطف الإلهى وإلى الهالكين المغضوب عليهم . كل شىء فى التاريخ قد حدده الله سلفًا حتى هدفه قد تحدد أيضًا ونعنى به اكتمال مدينة الله .

لا دور للبشر فى صنع تاريخهم عند أوغسطين فهم مجرد أدوات يستخدمها الله لتحقيق إرادته وكل خطته . فالله هو الذى خلق كل شىء وهو

الذى يتحكم فى كل حياة البشر الاجتماعية والفردية ، وهو الذى أوحى لعقول البشر بما ابتدعوه من علوم وفنون . وهو الذى منحهم النار الأرضية التى يسرت حياتهم وعاونتهم على تلبية احتياجاتهم . وتلخيصاً لكل هذا يقول أن الله " يملأ السماء والأرض بقوة فعلية وليس بطبيعة هى بالقوة . ولهذا فهو يتحكم فى كل خليقته بحيث يجعلها هى نفسها تأتى بأفعالها وتطورها . فبالرغم من أن المخلوقات عاجزة عن أن تكون شيئًا بدونه فهى ليست هو "(٣٢) وإشارته للطبيعة التى يقابل بينها وبين الله من حيث أنها قوة ، بينما الله فعل خالص يتضح مغزاها اذا عرفنا انها إشارة لما سبق أن ذكره فى سياق النص من تأويل فارون Varron للتاريخ (وفارون أحد المؤرخين الرومان الذين كان أوغسطين يستعين بهم لمعرفة تاريخ روما) وكان فارون قد ذهب الى أن الآلهة المتحكم كل منها فى قوة من قوى الطبيعة هى المحركة للتاريخ . أما أوغسطين فقد جعل الله وحده خالق كل شيء ومحرك كل الأشياء واستخدم للدلالة على ذلك مصطلحًا أرسطيًا هو مصطلح الفعل ليجعل الله وحده هو الذى يحول ارادات الشر من القوة إلى الفعل . وبهذا يكون أوغسطين قد حور تصور الألوهية الأرسطى الذى يحرم المحرك الأول أو الله من كل فاعلية . وصحيح أن الخليقة " تأتى بأفعالها " ولكن الفضل فى ذلك يرجع لله وحده ، ولولاه لما فعلت هى شيئًا . وبالرغم من هذه التبعية المطلقة من قبل كل المخلوقات لله فهى متمايزة عنه تمام التمايز لأنها " ليست هو " . وفى اعتقادى أن أوغسطين بإستخدامه هذه التفرقة بين القوة والفعل ليجعل الله هو الفعل الخالص وعلة فاعلة كان أول من تأول مفهوم الألوهية الأرسطى تأويلاً يجعله يتفق ومفهوم العقيدة سابقًا بذلك كل الفلاسفة اللاحقين له .

والله يفعل ما يشاء وفق ما يشاء ، ولذا ففيما يتعلق بالبشر هو يوزع عليهم الخيرات أو المصائب وفق خطة لا يعرفها غيره دون أن تكون ثمة علاقة بين نوعية البشر ونصيبهم فى الحياة الدنيا بل يبدو الأمر أحيانًا وكأن الخيرين أى أبناء مدينة السماء نصيبهم من المصائب والألم أكبر من نصيب أبناء مدينة الأرض(٣٣) . وما يبدو لنا غير مفهوم من قبل الخطة الإلهية أو العناية الإلهية تفسيره فيما يذهب أوغسطين أن كل ما يتعلق بالله ينتمى لنسق مختلف عن النسق الإنسانى ومن هنا عجز البشر عن التفسير والفهم فى بعض الأحيان : يقول : " إنه (الله) يفعل وفق نسق من الأمور والأزمنة نجهله نحن ويعرفه هو جيداً ، وهو يلتزم به دون تقيد لأنه هو الذى ينظمه بنفسه باعتباره سيداً ويتحكم فيه وفق ارادته "(٣٤) .

ولا يختلف الأمر على الصعيد التاريخى وعلى صعيد المجتمعات عنه على صعيد الأفراد إذ جعل أوغسطين فاعلية الله وتحكمه الدائم فى شئون البشر والمجتمعات هما الإطار الذى يدور فيه التاريخ . لم يعد التاريخ عنده كما كان عند السابقين عليه من الوثنيين سلسلة من الدورات المتكررة التى لا يجد فيها جديد ، والتى تؤدى كل منها إلى دورة جديدة ، بل أصبح التاريخ فى رأيه يسير فى خط طولى ، خط له بداية وذروة ونهاية ، وتوجد فيه منحنيات جذرية ، مثل التجسد والصلب . وعنده أن التاريخ لا يتكرر أبداً(٣٥) .

والثقة المطلقة فى سيطرة العناية الإلهية على التاريخ ، والثقة فى أن هذه العناية لابد وأنها خيرة وعادلة جعلت أوغسطين ينظر للتاريخ نظرة كلها تفاؤل . وصحيح أنه فى نصوص عديدة يطلق على العصر الذى يعيشه ، بل ويطلق على كل مسار التاريخ اسم العصر السيء أو الفاسد Mali Saecu-lum إلا أن الغاية التى يسعى إليها التاريخ أو الهدف الذى إذا ما تحقق

أنهى التاريخ – ألا وهو اكتمال مدينة الله – كانا كفيلان بجعله يتفاءل . ففى نهاية الأمر لابد وأن الله يريد للإنسانية خيراً ولذا لابد وأن تنتهى رحلتها على الأرض إلى الخير .

وتطبيقًا لهذا المفهوم عن التحكم المطلق للعناية الإلهية فى البشر وتاريخهم فى مجال الحياة السياسية ، ذهب أوغسطين إلى أن الله يمنح السلطة والملك لمن يريد ويسلبهما ممن يريد . وهذه فكرة هامة جداً من أفكاره اللاهوتية السياسية التاريخية لأنها كانت تتيح له تفسير سقوط روما وانتصار البرابرة القوط على روما المسيحية ، وهو عين التفسير الذى دفعه إلى تأملاته فى التاريخ . يقول " إن الله ... بما أنه وحده الرب هو الذى يمنح ملك الأرض للخيرين وللسيئين وهو لا يفعل ذلك بلا سبب وكأنه صدفة لأنه الله وليس القدر "(٣٦) . دوافع الله لمنح السلطة لإنسان أو لسلبها من آخر قد تكون غير مفهومة ، ولكنها لن تكون ظالمة أبداً ، ولذا لابد من طاعة صاحب السلطة . وسنعاود الحديث عن هذه الفكرة فى الفصل الخامس عند حديثنا عن علاقة الكنيسة بالسلطة أو بالدولة . يقول أوغسطين فى نص بالغ الأهمية : " لننسب سلطة منح الممالك والإمبراطوريات لله الحق وحده الذى يخص الخيرين وحدهم بالسعادة فى مملكة السماء ولكنه على الأرض يمنح السلطة للخيرين والسيئين على السواء كما يحلو له .. هذا الله الواحد الحق الذى لا يترك الجنس البشرى بدون عدله أو عنايته .. وفى الحقيقة فإن الله الواحد الحق هو الذى يوجه كل شىء ويتحكم فيه كما يحلو له وإذا كانت أسباب فعله خفية علينا فهل يعنى هذا أنها ظالمة "(٣٧) .

وإذا كان ما يعنى أوغسطين فى المقام الأول هو تقديم الإيمان على التعقل فقد كان يشغله مع هذا إضفاء نوعًا من المعقولية على المفاهيم

اللاهوتية خاصة تلك التى تتصل بواقع البشر ، وأحد جوانبه الواقع السياسى . لهذا سعى لإستبعاد شبهة الظلم عن العناية الإلهية ، كما سعى لتبرير الأحوال السياسية المريرة التى تسيطر من آن لآخر عبر التاريخ على حياة البشر ، وعلى رأسها تمتع الطغاة بالسلطة مما يبدو متعارضًا "ظاهريًا " مع عدالة العناية الإلهية ، فذهب إلى أن الله يمنح السلطة أحيانًا السلطة للسيئين من البشر مستخدمًا إياهم كأداة أو كوسيلة لتحقيق أمرين: معاقبة الآثمين من الرعايا ، واختبار صبر وإخلاص الخيرين منهم . فالوسيلة هنا وحدها هى الظالمة ولن يعتق الله الحكام السيئين لأنهم وحدهم المسئولون عن شرورهم ، أما العناية الالهية فهى دائمًا عادلة ويتمثل عدلها فى حالتنا هذه فى عقاب الآثمين واختبار الخيرين أى فى العناية التى سخرت لتحقيقها وسيلة ظالمة . يقول : " ولكن حتى القدرة على الطغيان لم تتحقق لمثل هؤلاء (الحكام الرومان القساة المستبدين أمثال نيرون) إلا من قبل العناية الإلهية العليا عندما تقدر أن الأمور الإنسانية تستحق مثل هؤلاء الحكام "[٣٨] . من أجل هذا لابد من طاعة الحكام دائمًا ، وهو أمر سنعالجه بالتفصيل عند حديثنا عن علاقة الكنيسة بالسلطة أو بالدولة . وهذه الفكرة أى استخدام الله للطغاة كأداة لتحقيق عدله وخطته وضرورة طاعة هؤلاء الطغاة من قبل المؤمنين نتيجة لذلك ، مما عالجه أوغسطين فى كثير من المواضع[٣٩] .

ويترتب على هذا ، ضرور الإلتزام بالنظام الموجود حتى لو كان ظالمًا وعدم تشجيع معارضته بل ومعاقبة كل من يسعى لهذا . فالله وحده هو الذى يعرف مصلحة المجتمعات ويحدد مصيرها وليس للبشر أن يسعوا لاستبدال نظام بأخر ظنًا منهم أن فى هذا مصلحة الأمة . أما لو حدث ونجحت ثورة على نظام فيجب قبول النظام الجديد والرضا عنه لأنه ما كان

لينجح فى ثورته لولا أن الله أراد ذلك !! الاستسلام للواقع وتبريره ، والإكتفاء بمشاهدة ما يحدث دون أى محاول للتغيير للأفضل ، هذا ما دعا إليه أوغسطين . وكأن كل ما يحدث فى التاريخ فى هذه الحياة الدنيا لا شأن بالبشر به فعليهم تحمله فحسب وذلك لأن كل ما يحدث فى التاريخ من صنع الله وحده ؛ فكيف يجوز للبشر التدخل لتغييره حتى لو بدأ لهم أن هذا التغيير من أجل ما هو أفضل ؟! .

ومما لا شك فيه أن أوغسطين نجح فى هذا المقام كما نجح دائمًا فى صياغة مفهوم مسيحى خالص صياغ لاهوتية فكرية . وفى حالتنا هذه صاغ أوغسطين المفهوم المسيحى لعلاقة العناية الإلهية أو الخطة الإلهية بالسلطة صياغة انطلقت من العقيدة واستخدمت التاريخ لإضفاء المعقولية عليه .

عالج أوغسطين قضية مجرك التاريخ معالجة لاهوتية تمامًا فتحولت على يديه فلسفة التاريخ إلى لاهوت التاريخ . فكما هو واضح من عرضنا لهذه المعالجة إنه قام بها من خلال مفاهيم لاهوتية بحتة من قبيل الخطيئة الأولى، واللطف الإلهى ، والاستحقاق والقدر وعلم الله الأزلى المسبق محاولاً تحديد علاقة الله بالتاريخ أو علاقة إرادة الله بالإرادة البشرية . والمتتبع لمعالجة أوغسطين سرعان ما يصيبه الدوار وإن كان لا يسعه إلا أن يعجب أيما إعجاب بمحاولة قديسنا الفائقة لحل ألغاز العقيدة المسيحية ولمحاولة توضيحها عقليًا . إلا أن محاولته هذه بالرغم من قيمتها الرفيعة تكشف عن حقيقة واضحة يتحايل لاهوتيو المسيحية لإخفائها ألا وهى أن الإيمان المسيحى مما لا يمكن أن يتفق والعقل ، كما تكشف عن عدم صلاحية مبدأه الشهير " أؤمن لا تعقل " . خلط أوغسطين بين العقيدة ومحاولة التعقل خاصة فى مجال التاريخ فإنتهى إلى نظريات شديدة الغموض سنجتهد فى الاقتراب منها فى الفصلين القادمين .

هوامش الفصل الثالث

1- Portalié (E) : Sain Augustin ; dans Dictionnaire de Théologie Catholique sous la direction de Vacant (A) , Mangenot (E) , Amann (E) ; tome premier , 2éme Partie , Paris 1923 , P. 2380 .

2- Ibid : P. 2381 .

3- Ibid : P. 2382 - 2384 .

4- Enchiridion : XVIII , 26 , P. 151 .

5- Portalié : Opcit : P. 2395 .

6- La Cité de Dieu : XII ,XIII, XIV .

7- Ibid : xIIIXV , 1 , P. 270 .

8- Enchiridion : XXXV , 118 , P. 319 á 321 .

٩ - من قبيل معالجة بورتاليه صاحب مقال " القديس أوغسطين في قاموس اللاهوت المسيحي " .

10- Enchiridion : XXV , 98 , P. 277 à 279 .

11- Ibid : XXV , 99 , P. 281 a 283 .

12- Ibid : XXIV , 95 , P. 271 .

13- Ibid : XXV , 95 , P. 277 .

14- Ibid : XXV , 99 , P. 281 .

15- Ibid : XXVI , 100 , P. 285 .

16- Portalié : Opcit : PP. 2389-2390 .

17- Enchiridion : XXV , 98 , P. 279 .

18- Ps CXX, n-011 , Ps XXXVI, sum 1, no.1 clans Portalié; Opcit P. 2404 .

19- Ps :XX 111 , n -05 , dans Portalié : Opcit P. 2404

20 Enchiridion : XXVII , 103 , P. 289 ; Portalié : Opcit : P. 2407 .

21- Enchiridion : XXIV , 95 , P. 271 .

22- Notes 46 sur Enchiridion : XXIV , 105 , PP. 402-403 .

23- Enchiridion : XXV111 , 105 , P. 295 .

24- Ibid : XXV111 , 105 , P. 295 .

25- Ibid : IV , 15 , P. 127 .

26- Note no.8 sur Enchiridion :IV , 15 , P. 335 .

27- Enchiridion : IV , 14 , P. 125 .

28- Gilson (Etienne) : Introduction à L' étude de Saint Augustin , Librai rie Philosophique J. Vrin , Paris 1931 , PP. 207-208 .

29- Enchiridion : XXV , 100 , P. 283 a 285 .

30- La Cité de Dieu : V, 21, P. 104 .

31- Ibid : X , 12 , P. 130 .

32- Ibid : VII , 29 , PP. 113-114 .

33- En.in ps XXXVII , 23 claus Deane (H. A) : The Political and social ideas of ST. , Augustine , Columbia University Press , New York and London , 1963 , P. 34 .

34- La Cité de Dieu : IV , 33 , P. 75 ,

35- Deane : Opcit , P. 71 .

36- La Cité de Dieu : IV , 33 , P . 75 .

37- Ibid : V , 21 , PP. 103-104 .

38- Ibid : V , 19 , P. 100 .

39- Ep. CXI .2-3, Corrept. et gratia XIV, 45 dans Deane: Opcit : P, 69





الفصل الرابع

أصول نظرية المدينتين

مما يعيننا على الوقوف على حقيقة أية نظرية سواء أكانت فلسفية أم لاهوتية الرجوع الى أصولها ومصادرها وتصدق هذه المقولة بشكل خاص على نظرية المدينتين الأوغسطينية الشهيرة كما سيتبين لنا. وقبل أن نشرع فى دراسة تلك الأصول يعنينا تأكيد أن محور هذه النظرية هو مفهوم المدينة إذ أنه ما كان يشغل أوغسطين هو بلوره مفهوم مدينة الله وهو لم يعالج مدينة الارض الا لانها الوجه الأخر لمدينة الله . وقد أرجع بعض الباحثين هذه النظرية الى التراث اليونانى الرومانى سواء فى جانبه السياسى أم الفلسفى بينما ارجعها بعض ثان الى المانوية ، وأرجعها فريق ثالث وهو الأكثر عددا الي التراث اليهودى – المسيحى . وإن كنا لا نستطيع رفض حجة أى فريق من هؤلاء رفضا تاما لأن بكل منها جانبا من الصحة ، فاننا نزعم أن ثمة مصدرا رابعا لنظرية أوغسطين هو اللحظة التاريخية الى عاشها أوغسطين كمسيحى والتى فرضت عليه بلورة نظريته عن المدينتين دفاعا عن المسيحية ، وإظهارا لهدفها الحقيقى ، وتحديدا لعلاقتها بالدولة أو بالسلطة . المأزق الذى وجد أوغسطين المسيحية فيه هو الذى دفع به للرجوع للتراثات السابقة عليه وفى مقدمتها التراث اليهودى – المسيحى بالطبع ليستعير منها عناصر نسيج نظريته.

أولا : الأصول الفكرية والعقائدية لنظرية المدينتين

١ - مفهوم المدينة فى التراث اليونانى - الرومانى

تحقق مفهوم المدينة سياسيا قبل أن يتبلور كمفهوم فلسفى فى التراث اليونانى اذ أسفر تطور الحياة الأجتماعية عن ظهور المدن. فالحياة الاجتماعية فى بدايتها كانت تتمثل فى الاسر وكان لكل منها إلهها الخاص بها الذى تعبده ، والذى كانت عبادته تميزها عن سائر الاسر . فلما إنضمت الاسر بعضها لبعض لتكون مدنا صارت كل مدينة تعبد مجموعة من الالهة هى أهم الألهة الى كانت تعبدها الاسر قبل اتحادها فى مدينة واحدة . ولولا اتفاق هذه الاسر على عبارة هذه الالهة لما قامت للمدينة قائمة[١] . العقيدة المشتركة كانت إذن هى الدعامة الاساسية لوحدة المدينة ، وهى التي تميزها عن غيرها من المدن التى تمثل "الأخر" أو "الغير المخالف" بالنسبة لها.

ومع الاسكندر الاكبر ظهرت لأول مرة فى التاريخ فكرة المدينة العالمية التى تضم بين جنباتها كل الانسانية فى وحدة واحدة ، والتى إصطلح على تسميتها سياسيا بالأمبراطورية والتى تختلف عن المدينة وعن كل ما تتميز به من خصائص وحدود ونظام ودستور تلك الأمور التى أطلق عليها اليونان اسم البوليس.[٢] وإختلفت تفسيرات القدامى لإيمان الاسكندر بفكرة المدينةالعالمية فذهب ستراتون فى كتابه "الجغرافيا" إلى أن ذا القرنين ثار على فكرة تقسيم البشر إلى إغريق وبرابرة وهى تلك الفكرة التى كانت تسود الفكر السياسى قبله ، والتى بمقتضاها كان البشر ينقسمون الى أصدقاء وأعداء ، وقسمهم إلى خيرين وأشرار ، أى أنه تجاوز التقسيم الجنسى أو القومى الذى كان سائدا من قبل أما بلوتارخوس فقد صور الاسكندر فى كتابه De Alexandri Magniعلى إنه أحد دعاة الرواقية فعنده أن الأسكندر كان يسعى لتكوين امبرطورية شاسعة لينشر فيها

الحضارة الاغريقية المتمثلة فى أمور ثلاثة هى العقيدة والفلسفة اليونانية والنظام السياسى الجديد الذى إبتكره هو . وإذا كان الحذر العلمى يقتضى منا التشكك فى هذا التأويل الحضارى لمشروع الاسكندر فإن ثمة حقيقة لا يمكن إنكارها الا وهى أن غزو الاسكندر لسائر مدن اليونان والشرق وإسيتعابه لكل هذه المدن فى امبرطورية واحدة كان بمثابة محاولة أولى لخلق مجتمعا عالميا. ولم يكتف الاسكندر بفرض عبادة الآلهة الهيلينية على البلاد التى غزاها ، بل فرض كذلك عبادته هو شخصيا على المقدونيين والاغريق، أى انه كان يتصور العقيدة دعامة أساسية من دعامات الامبرطورية [٣] . وتكرر حلم الدولة العالمية أو المدينة العالمية مع الامبرطور أغسطس الرومانى . وبالرغم من أنه من المبالغة الزعم أن الاسكندر كان رسول الدعوة للأخوة الانسانية أو وحدة الجنس البشرى ، وأن أغسطس كان صانع ثورة سياسية تهدف لتحقيق الوحدة العالمية ، فان الامر اليقينى أن كلامن أمبراطورتى الاسكندر وأغسطس أدتا بالفعل الى تحطيم الحواجز القومية ،وساهمتا فى خلق إتجاهات للتوحد لم تكن لتوجدا فى ظل التقسيمات القومية.

وعلى الصعيد الفلسفى كان سقراط أول من خرج تماما على المفهوم اليونانى التقليدى للمدينة ذلك المفهوم الذي يحتم إنتماء الفرد فى حياته لمدينة واقعية بعينها وانتماءه لآلهتها بعد مماته ، وذلك بإبتكاره لمفهوم أكثر نقاءا وتجريدا للأنتماء ، وهو مفهوم متحرر الى حد كبير من شرط عبادة ألهة المدينة . وكان فى إمكان هذا المفهوم أن يتطور ليصبح الانتماء معه هو الانتماء لعالمين فى أن واحد هما عالم مدينة الارض وعالم روجانى هو عالم الخلاص لولا أن أصحاب – المصالح السياسية تكاتفوا للقضاء عليه [٤]

ولقد كثر الحديث عن تأثر أوغسطين فى نظريته عن المدينتين بثنائية عالم المثل والعالم المحسوس الافلاطونية حتى باتت تلك المقولة أشبه بالحقيقة الثابتة التى لا تناقش . الا أن المدقق لابد وأن يتبين له أن ثمة فارقا جوهريا

بين تصور صاحب الجمهورية وتصور صاحب مدينة الله ، لقد جعل أفلاطون عالم المثل عالما مفارقا تماما للعالم المحسوس الذى لا يخرج عن كونه ظلا للعالم المثالى الحقيقى ، أما أوغسطين فقد جعل المدينتين كما سنبين فى حنيه متداخلتين تماما بل ذهب الى ما هو أبعد من ذلك عندما جعل مدينة الارض هى المختبر والمجال الذى يفرز مدينة الله ، فلولا مدينة الارض الزمانية ما وجدت مدينة الله الازلية الخالدة ، فبينما تصور أفلاطون أن علاقة عالم المثل بالعالم المحسوس هى علاقة ثنائية تصور أوغسطين أن العلاقة بين المدينتين هى علاقة إزدواجية كما سيتضح فى حينه .

وكانت الرواقية ثورة فيما يتعلق بمفهوم المواطنة والانتماء ولذلك لعبت دورا كبيرا فى تاريخ الفكر يفوق الدور الذى لعبته المشاريع السياسية العالمية التى حققها كل من الاسكندر وأغسطس لان الثورة الفكرية تكون أبعد أثرا دائما من الثورة السياسية . لقد تصورت الرواقية الكون كله أو "العالم" كما كانت تسمية وحدة واحدة وتصورت الحكيم مواطنا فى الكون أو فى العالم أى جعلته ينتمى للعالم وليس لوطن بعينه . اجتهدت الرواقية إذن فى تحرير مفهوم المواطنة من الحدود الضيقية التي كانت تحده فى التصورات السابقة . على أنه ينبغى أن نلاحظ أن "العالم"الذى كانت تتحدث عنه الرواقية ، والذى يعتبر الحكيم نفسه مواطنا فيه وجزءا منه كان عالما فزيقيا وليس مجتمعا إنسانيا بالمعنى الدقيق للكلمة، لم يكن لدى الرواقية أذن تصور لمجتمع عالمى يضم كل البشر كما قد يتبادر لذهن غير المدقق . ولقد فرق مارك أوريل بين نوعين من الانتماء : الانتماء لمجتمع انسانى هو الوطن، والانتماء للعالم باعتبار الانسان جزءا من هذا العالم وذلك بقوله "مثل انطونين فإن روما هى وطنى، وكانسان فان العالم وطنى" (٥)

لا الرواقية إذن ولا الاسكندر وأغسطس قدموا تصورا لمجتمع عالمي ، فقد كان الاسكندر وأغسطس من بعده يريدان جمع كل البشر في كأس واحدة الا أن هذا الكأس كان شأنه شأن كؤوس كل الأباطرة مليئا بالدماء !أما الرواقية فالوحدة التي تصورها كانت وحدة كونية فيزيقية لا شأن لها بالوحدة الاجتماعية ، وفي الحالتين لم يتوفر لتلك الوحدة موافقة الشعوب عليها وهو الشرط الضروري لقيام مجتمع .(٦)

٣ - المدينتان في المانوية

ويأتي البحاثة Combés على رأس الفريق الذي يرجع نظرية المدينتين الاوغسطينية لأصول مانوية ، فقد ذهب في كتابه "مذهب القديس أوغسطين السياسي" la doctrine Politique de St Augustin الى أن مدينة الله عند أوغسطين ما هي الا مدينة النور والخير بينما توازي مدينة الارض عنده مدينة الظلمات والشر المانوية . و يجد أوغسطين مدافعين عن ينابيعه العقائدية يؤكدون أن الكتاب المقدس كان هو مصدره الوحيد وأن إختلفوا بصدد النصوص التي إستلهمها أوغسطين ، فبينما يذهب البعض الى إنها مزامير داوود ، يذهب البعض الأخر الى أنها رؤيا يوحنا اللاهوتي، في حين يؤكد البعض الثالث أن التعارض الكلاسيكي في الكتاب المقدس بين بابل والقدس كان كافيا للإيحاء لاوغسطين بفكرة مدينة شريرة تقابل مدينة الاهية . أما جيلسون الذي ينفرد دائما بتحليل دقيق لأية قضية فيجزم بأن نظرية أوغسطين عن المدينتين جاءت على العكس معارضة للمانوية . ففي حين تذهب المانوية الى أن إحدى المدينتين شريرة بطبيعتهما يؤكد أوغسطين أن المدينتين خيرتان في الاصل لانهما من خلق الله والله لا يخلق الا الخير ، وإذا كانت مدينة الارض شريرة فهي كذلك لفساد طرأ على ارادتها الخيرة أصلا عند الخلق . أوغسطين أذن ينفي الثنائية الاصلية بين المدينتين وهي تلك الثنائية التي تميز المفهوم المانوي . ويتساءل جيلون لما البحث أصلا عن أصل هذه النظرية طالما أن أوغسطين يكرر في «مدينة الله» أن مصدره لتلك النظرية هو الكتاب المقدس (٧)

٣ - مفهوما الشعب والمملكة فى التراث اليهودى

الغريب أن مفهوم "المجتمع العالمى" الذى تبين لنا أنه لم يكن ما قال به الفكر السياسى ممثلا فى الاسكندر و أغسطس ، ولا ما صاغه الفكر الفلسفى سواء عند سقراط أو أفلاطون أو الرواقية ، الغريب أن هذا المفهوم الخطير الجميل الذى حلمت به الانسانية منذ بدايتها وحتى يومينا هذا (والذى تسعى الانسانية لتحقيقه الان بشكل مشوه) ظهر لاول مرة فى عهد أغسطس لا على يد الرومان أصحاب السلطة والسلطان والسطوة انما علي يد جماعة هامشية تماما هى جماعة اليهود . ولقد تبلورت هذه الفكرة لاول مرة فى شكل وعد من الله لابراهيم فى الآيات الثلاث الاولى من الإصحاح الثانى عشر من سفر التكوين بامرين . أولهما بأن يكون اليهود هم الشعب الله المختار وأن يكونوا نواة المجتمع إنسانى عالمى يضم كل الانسانية ، وثانيهما أن يمنحهم الله أرضنا وهم الرحل الغير مستقرين . وما يعنينا فى حقيقة الامر وهو مالم يعنى به اليهود أنفسهم أصحاب الشأن ، هو الشق الاول من الوعد وهو ان يكونوا نواة وأداة لتكوين المجتمع العالمى . ولقد اتخذ هذا الوعد شكل العهد أو "العقد" بين طرفين ، فالله سيجعلهم شعبه المختار وسيمنحهم الارض فى مقابل أن يعبدونه . يقول الله " وأتخذكم لى شعبا وأكون لكم الها" (الخروج :الإصحاح السادس ، الاية ٧) ويتكرر الوعد عدة مرات فى الكتاب المقدس :فى الخروج فى الإصحاح التاسع عشر فى الآيتين الخامسة والسادسة، وفى التثنية فى الاصحاح ٢٦ فى الآيات من السابعة عشرة الى التاسعة عشرة ، وفى عدة مواضع فى سفر التكوين وهو ما سنتوقف عنه طويلا بعد قليل . وإذا دققنا فى وعد الله لشعب اليهود هالنا أن باطنه يحمل إزدواجية مخيفة فمن ناحية هو قد جعل اليهود نواة لمجتمع عالمى يضم الانسانية كلها ولكنه من جهة أخرى اعتبرهم شعب الله

المختار المميز عن سائر الشعوب ، ويمكن تسمية هذه الازدواجية بازدواجية العالمية والقومية الدينية . ويلاحظ جيلسون فى دراسته البديعة عن « تحولات مدنية الله" فى لفتة شديدة الذكاء أن فكرة أن اليهود هم شعب الله المختار تعنى ضمن ما تعنى أن اليهود لم يكونوا قد تخلصوا تماما من مفهوم تعدد الالهة لذا كانوا يتقبلون أن تكون للشعوب الأخرى ألهتها الخاصة بها تماما كما أن لهم هم الاهم الذى إختارهم دون سائر الشعوب ليكونوا شعبه . جاء فى سفر القضاة "والان الرب أله اسرائيل قد طرد الاموريين من أمام شعبه اسرائيل ، أفأنت تمتلكه اليس ما يملك إياه كموش الهك نمتلك وجميع الذين طردهم الرب الهنا من أمامنا فإياهم نمتلك "(القضاة :الإصحاح الحادى عشر الأيتان ٢٣ - ٢٤) . ولقد ظلت هذة النزعة العرقية القومية مسيطرة على العقيدة اليهودية حتى مرحلة الانبياء . ومع الانبياء بدأ اليهود يتطلعون الى أن تصبح عقيدتهم هى عقيدة كل الانسانية، وإلى أن يصبح يهوه هو إله كل الشعوب ، ون ظلوا متمسكين بفكرتهم المحورية عن كونهم شعب الله المختار. وعندما دعا الله كل الشعوب لتعبده وذلك من خلال دعوة أشعياء ربط خلاص كل الانسانية بإسرائيل ، يقول الله "اجتمعوا وهلموا تقدموا معا أيها الناجون من الأمم ... أليس أنا الرب ولا إله أخر غيرى ... التفتوا إلى وأخلصوا يا جميع أقاصى الارض لأنى أنا الله وليس أخر ... بالرب يتبرر ويفتخر كل نسل إسرائيل"(أشعياء :الاصحاح ٤٥ الآيات ٢٠ الى ٢٥).لم تنجح ابدا القومية اليهودية إذا فى التغلب على ذاتها لتفسح الطريق للعالمية الدينية الى يمثل التوحيد دعامتها الاساسية [٨].

أما مفهوم المملكة فقد ظل متأرجحا فى التراث اليهودى بين عالم الروح وعالم الواقع التاريخى وفقا لاحوال اليهود . فكانوا إذا اقتربوا من تحقيق مملكة على الارض ويسرت لهم الظروف ذلك يسارعون بإضفاء طابعا واقعيا

علـى مـفـهـوم المدينة أو المملكة ليـصـبـح وعـد الله لليـهـود وعـدا بمملكة على الأرض، وكانوا على العكس من ذلك اذا ما حاصرتهم والاحباطات يتأولون وعد الله بأرض الميعاد بأنه وعد بمدينة أو بمملكةروحية . من أجل هذا نقول إن السبيل الوحيد للوقوف على حقيقة مفهوم المملكة عند اليهود هو تأصيله أي الرجوع الى بدايته عقائديا .

صـحـيح أن الله قـال لأدم فى غـضـبه منه بسـبب خطيـئـتـه الأولى "ملعونة الارض بسببك بالتـعب تـأكل منها كل أيام حـيـاتك وشـوكـاوحـسكاتنبت لك وتأكل عشب الحقل . بعـرق وجـهك تأكل خـبـزا حـتى تعـود الـى الارض التى أخذت منها لأنك تراب وإلى التراب تـعـود " (سفر التكوين :الاصـحاح الثالث ، الايات ١٧ – ١٨ – ١٩) ولكنه سرعان ما وعد ابراهيم بالارض الموعودة، وهى أرض كنعـان ليظـهـر مـفـهـوم المملكة الموعـودة لأول مـرة فى العـقـيـدة اليـــهــودية .قـــال الله لابراهيم "قـــال الرب لابراهـيـم اذهب من أرضك ومن عشيرتك ومن بيت أبيك الى الأرض التى أريك . فأجعلك أمة عظيمة وأباركك وأعظم اسمك .... وتتبارك فيك جميع قبائل الأرض "(سفر التكوين:الاصحاح ١٢، الآيات ١– ٢–٣). ولما ذهب ابراهيم وذووه الى أرض كنعان "ظهر الرب لابراهيم وقال لنسلك أعطى هذه الارض"(سفر التكوين : الاصـحـاح ١٢ ، الاية ٧) وواضح من هذين النصـيين المتـتـالين أن الوعـد الالهى كـان فى حقيقتة وعدين كما سبق إن قلت أولهما وهو الاكثر اهمية فى حقيقته ولذا ذكـر فى الكتـاب المقـدس قـبل الثـانى وإن كـان اليـهـودأهملوه تمامـا طوال تاريخـهـم – هو الوعد بان يكون ابراهيم أبا لامة عظيـمـة يباركـهـا الله وتكون نواة "لمجتمع عالمى" يضم بين دفتيه كل الامم الاخرى وهو ما عبر عنه النص بقوله "جميع قبائل الارض "أما الوعد الثانى فهو الوعد بالارض التى عنى به اليـهـود إيما عناية حـتى جعلوه هو الوعد الوحـيد من الله.وفى اعـتـقـادى أن المقـصـود هنا «بالامــة العظيـمـة"هو شـعـب الله المخـتـار أو مـا تطلق عليـه المسيحية اسم "الكنيسة المرتحلة "وكان ابراهيم يمثل نواته .

ويتأول البعض مفهوم المملكة التى وعد الله بها اليهود تأويلا مسيحيا يصبح اليهود معه عاصين الله وغير متفهمين لارادته ويستندون فى تأويلهم هذا لمفهوم عظمت المسيحية من شأنه وبالغت فى أهميته حتى جعلته أهم مفاهيمها ونعنى به مفهوم الخطيئة الأولى. جاء فى الكتاب المقدس فى عهده القديم فى أول أسفاره أن الخطيئة الاولى شطرت الانسانية الى فريقين ، الأول هوالذى يرأسه هابيل الذى كان راعيا ، وإليه تنتمى اسرائيل أو شعب الله أو مدينة الله لو جاز إستخدام هذا التعبير ، والثانى يرأسه قابيل الذى كان مزارعا واليه ينتمى شعب الأرض أو مدينة الارض . ويصور لنا الكتاب المقدس الفريق الاول على إنه جماعة مرتحلة على الدوام تعيش فى خيام وتنتقل من مكان لآخر ، ولهذا وعدها الله بالاستقرار و"الملك" . أما الفريق الثانى فيتكون من جماعات وشعوب الزراع التى كونت الحضارات الكبيرة فى العالم القديم فى وديان الانهار كما كان الحال فى مصر وبابل وهو ما يفسر هجوم العهد القديم الدائم على هذين البلدين . وهذه الشعوب ارتبطت بشدة بالارض التى أقامت عليها حضارتنا ولذا اتجهت لعبادة الأرض وكل قوى الطبيعة المادية . أما إسرائيل فلأنها شعب من الرحل يعتمد بشدة فى حياته على المياه ومصدرها الرئيسى كان الامطار ، فقد اتجهت لعبادة أله السماوات . ولقد جعل الله شعبه مرتحلا ، أى شعبا لاموطن ثابت له فى هذا العالم ليكون هدفه السعى "لمدينة الله" التى وعده الله بها(٩).

وفى ضوء هذا التأويل يكون اليهود بسعيهم لمملكة على الارض يفعلون عكس ما كان يريده الله منهم وقدره لهم ؟! .وكان أول من قدم هذا التأويل هو القديس بولس الذى قال عن إبراهيم "بالأيمان تغرب فى أرض الموعد كأنها غريبة ساكنًا فى خيام مع إسحق ويعقوب الوارثين معه لهذا الوعد

عينه . لأنه كان ينتظر المدينة التى لها الاساسات التى صانعها وبارئها الله "(الرسالة الى العبرانيين الاصحاح الحادى عشر، الآيتان ٩-١٠).

ولو تتبعنا الصيغ المتتالية التى صيغ بها عهد الله لليهود لوجدناها مختلفة فهى تارة تتأول الوعد بالمملكة تأويلا ماديا وتارة تجنح به للتأويل الروحى . فعندما ما جدد الله وعده بالارض لابراهيم فى سفر التكوين اشار الى أن نسله سيكون شريدا غريبا لمدة طويلة قبل أن يقيم المملكة على الارض الموعودة "فقال لابراهيم إعلم يقينا أن نسلك سيكون غريبا فى الأرض ليست لهم ويستعبدون لهم أربع مائة سنة . ثم الامة التى يستعبدون لها أنا أدينهما . وبعد ذلك يخرجون بأملاك جزيلة "(سفكر التكوين : الاصحاح ١٥، الآياتان ١٣ - ١٤) ويتغير الوعد أحيانا فيوسع من رقعة الارض الموعودة ، ليجعلها لا أرض كنعان فحسب بل رقعة فسيحة تمتد من النيل للفرات " فى ذلك اليوم قطع الرب مع ابراهيم ميثاقا قائلا لنسلك أعطى هذه الارض من نهر مصر الى النهر الكبير نهر الفرات " (التكوين : الاصحاح ١٥ الآية ١٨) ، وأما الوعد بأن نسل إبراهيم سيكون هو شعب الله وبان أمته ستكون هى مملكة الله فلا يتغير بل يزداد تحديدا "أما أنا فهو ذا عهدى معك وتكون أبا لجمهور من الامم (التكوين الاصحاح ١٧، الآية ٤). ويتجدد الوعد بمملكة الله المرتحلة على الارض وبالارض معا لاسحق ابن ابراهيم "تغرب فى هذه الارض فأكون معك وأباركك لاننى لك ولنسلك أعطى جميع هذه البلاد وأفى بالقسم الذى أقسمته لابراهيم أبيك . . . .. وأعطى نسلك جميع هذه البلاد وتتبارك فى نسلك جميع أمم الأرض " (سفر التكوين الأصحاح ٢٦، الآيتان ٣ - ٤) ويتجدد العهد مرة أخرى ليعقوب ابن اسحق الذى يغير إسمه الى اسرائيل (سفر التكوين الاصحاح ٣٥ الآيات ١٠ - ١١- ١٢) .

ويجدد الله العهد مرة رابعة لموسى أمرا إياه بالخروج من مصر ومحددا اسمه هو (أي الله) لاول مرة بيهوه " ثم كلم الله موسى وقال له أنا الرب وأنا ظهرت لابراهيم وإسحق ويعقوب بأني الاله القادر على شكل شئ وأما بإسمي يهوه فلم أعرف عندهم وأيضا أقمت معهم عهدى أن أعطيهم أرض كنعان غربتهم التى تغربوا فيها .. لذلك قل لبني اسرائيل أنا ، الرب وأنا أخرجكم من تحت أثقال المصريين ... وأخذكم لى شعبا وأكون لكم إلها ... وإدخلكم الى الارض التى رفعت يدى أن أعطيها لابراهيم وإسجق ويعقوب» (سفر الخروج الاصحاح السادس من الأية ٢ الى ٩) .

ومن المعروف أن اليهود أسسوا بالفعل مملكة فى عهد داوود فى الارض الموعودة كما بنوا معبدا فى عهد سليمان ، ولكن سرعان ما ضاعت المملكة على يدى الآشوريين والبابليين وعرف اليهود الشتات ، وأثير سؤال مخيف : هل ضاعت كل وعود الله ؟ هل إنتهت الاحلام ؟ هل لابد لكل حضارة أن تنتهى ؟ وأجاب الانبياء بأن تنبئوا بمملكة جديدة وبإعادة بناء المعبد، وهو الامر الذى تحقق بالفعل . الا أن الملك ضاع مرة ثانية فتجدد مرة أخرى الوعد بالوطن فى كتابات الانبياء ، فجاء عند أشيعاء "لانى هانذا خالق سموات جديدة وأرضا جديدة فلا تذكر الاولى ولا تخطر على بال" الاصحاح ٦٥ الآية ١٧) وجاء عند حز قيال "ها آنذا أخذ بنى اسرائيل من بين الامم التى ذهبوا اليها واجمعهم من كل ناحية وأتى بهم الى أرضهم وأصيرهم أمة واحدة فى الارض على جبال اسرائيل وملك واحد يكون ملكا عليهم كلهم ولا يكونوا بعد أمتين ولا ينقسمون بعد الى مملكتين "(حزقيال : الاصحاح ٣٧ الآيتان ٢١ - ٢٢) الا أن هذه الظروف التاريخية أدخلت تعديلا عظيما على مفهوم المملكة فلم تعد مملكة ارضية كما كان الحال من قبل إنما آصطبغت بصبغة روحية وبذا دخل هذا المفهوم عهدا جديدا فى

العقيدة اليهودية "كنت أرى فى رؤى الليل وإذا مع سحب السماء مثل ابن انسان أتى وجاء الى القديم الايام فقربوه قدامه ، فأعطى سلطانا ومجدا وملكوته لتتعبد له كل الشعوب والامم والالسنة سلطانه سلطان أبدى ما لن يزول وملكوته ما لا يتفرض"(دانيال : الإصحاح السابع الآيتان ١٣ ـ ١٤) والنسخة اليونانية للكتاب المقدس يرد فيها فى أسفار هذه المرحلة اسم " Qahal yahvé "وهو ما يمكن ترجمته بكنيسة الله والتى تعنى فى هذه الحالة التجمع الدينى للشعب المختار . أصبح أذن كل من شعب الله المختار والمملكة والكنيسة أمرا واحدا .

يتضح من عرضنا أن مفهوم المملكة مر فى العقيدة اليهودية بمراحل ثلاث . أولها تلك المرحلة التى وعد الله فيها اليهود بوعدين هما قيادتهم للأنسانية كلها فى سعيها لتكوين مملكة الله ، ووعده لهم بالارض ، وفى هذه المرحلة كانت المملكة الموعودة مملكةروحية . وفى المرحلة الثانية ابرزت الاسفار مفهوم المملكة الارضية فأصبحت له الاولوية وتوارى مفهوم مملكة الله . فى المرحلة الثالثة عاد المفهوم الروحانى للمملكة للظهور مرة أخرى بعد أن ضاعت المملكة ، وأصبح الامل فى إقامة مملكة حقيقية على الارض للمرة الثالثة غير موثوق فيه ، وفى هذه المرحلة تحدد الطابع السماوى لمدينة الله وإتضح كونها تنتمى لله نفسه وكونها وحده تجمع بين الانسان والحقيقة المتعالية اللانهائية أى الله ونتيجة لهذه الظروف التاريخية أصبحت "المدينة"أو المملكة الارضية هى تلك التى تجسدها بابل أى أنها أصبحت رمزا لخطيئة الانسان الذى إبتعد عن الله بعد أن كانت هى حلم اليهود.(١٠)

٤ - المدينتان أو المملكتان فى المسيحية

جاء المسيح فبدأ عهد جديد هو عهد الخلاص لكل البشرية مما كان يستدعى تحويرا جوهريا فى بعض المفاهيم المحورية فى اليهودية التى

أضحت هى الشريعة القديمة بظهور المسيح الذى جاء بالشريعة الجديدة .
وعلى رأس هذه المفاهيم ما يعنينا فى هذا المقام : مفاهيم شعب الله ومملكته وكنيسته ، الا أن هذا التحوير أو التطورلم يحدث دفعة واحدة مع مجئ المسيح، وثمة دليلان على أن المسيحيين لم يتقبلوا بسهولة فى بادئ الأمر كون المسيحية دينا لكل البشرية . وأول هذين الدليلين إصرار بعض المتشددين فى زمن المسيح على إقامة المملكة مرة أخرى بقوة السلاح حتى أن بعضهم سأل المسيح : "قائلين يارب هل فى هذا الوقت ترد الملك الى إسرائيل "(أعمال الرسل :الإصحاح الأول الآية ٦). أما الدليل الثانى فهو إستمرار المسيحيين فى التمييز عقب صلب المسيح بين كنيسة المعبد وكنيسه الاغيار. (١١) يقول بولس فى رسالته الى أهل غلاطية " ولكننى كنت غير معروف بالوجه عند كنائس اليهودية التى فى المسيح "(الإصحاح الاول ، الآية ٢٣). وكان من نصيب القديس بولس أن يلعب دور المطور أو المحور للمفاهيم اليهودية فلجأ الى منهج التأويل الذى سبق لنا الحديث عنه منطلقا من فكرة أن هذه ما هى إلا رموز تحتاج لتأويل وتفسيره وعنى بولس فى المقام الأول بمفهومى شعب الله ومدينة الله بأن أعطى دلالات جديدة لكل من الطهارة وعلامة الميثاق بين الله وشعبه المختار، ولوعد الله بالارض ولشعب الله . وليبرز مفهوم مدينة الله همش تماما مفهوم مدينة الارض أو المملكة الموعودة على الارض وهو أشهر المفاهيم اليهيودية حتى بدا الامر عنده وكأنه يقول بمدينة أو مملكة واحدة هى مملكة الله وبأنها هى الوحيدة الحقيقة الابدية . كانت الطهارة ترمز فى العقيدة اليهودية للميثاق الذى يربط بين الله وشعبه فأعطاها بولس دلالة روحية خالصة وقلل من شأن العملية الجسدية التى تضفى على هذا المفهوم طابعا حسيا ساذجا . فعل بولس ذلك لأنه ادرك أن الطهارة بمعناها اليهودي هى فى الحقيقة عقبة فى سبيل

شمولية مفهوم شعب الله اذا أنها تجعل اليهود هم دون غيرهم شعب الله "ليس الختان شيئا ليست الغرلة شيئا بل حفظ وصايا الله"(رسالة بولس الرسول الاولى الى أهل كورنثوتس : الاصحاح السابع الآية ٩) . ويقول "لأنه فى المسيح يسوع لا الختان ينفع شيئا ولا الغرلة بل الايمان العامل بالمحبة" (رسالة بولس الرسول الى أهل غلاطية: الاصحاح ٥ الآية ٦) ويكرر نفس المعنى فى ذات الرسالة فى الاصحاح السادس فى الآية الخامسة عشرة فيه. وأكد بولس أن الوعد كان منذ البداية وعدا لكل أمم الارض وليس لليهود وحدهم ، وإن هذا الوعد كان وعدا بمملكة الله وليس وعدا بمملكة حقيقية واقعية . ولقد إختار الله إسرائيل لتكون نواة الشعب الله لا لتكون وحدها هى شعب الله. لقد كلف الله اسرائيل بقيادة كل الانسانية نحو الهدف الاسمى الا وهو الخلاص . ويدلل القديس بولس على صحة تأويله هذا بأن وعد الله لابراهيم سبق عملية الطهارة التى هى العلاقة المميزة لليهود أى أن الله أخبر ابراهيم بأنه أب لكل المؤمنين قبل أن يخبره بعلامة اليهودى المميزة له . الوعد كان لكل الانسانية أذن منذ البداية وما إبراهيم الا ممثل للأنسانية وليس ممثلا لليهود وحدهم [١٢] . يقول "أفهذا التطويب هو على الختان فقط أم على الغرلة أيضا لاننا نقول إنه حسب لابراهيم الايمان برا . فكيف حسب ، أو هو فى الختان أم فى الغرلة .وأخذ علامة الختان ختما لبر الايمان الذى كان فى الغرلة ليكون أبا لجميع الذين يؤمنون وهم فى الغرلة كى يحسب لهم أيضا البر"(رسالة بولس الرسول الى أهل رومية : الاصحاح الرابع :الايات ٩ – ١٠ – ١١) أعلن بولس إذن بوضوح أن الطهارة التى قصدها الله لم تكن الطهارة الجسدية إنما الطهارة الروحية وتلك الأخيرة هى التى تحقق الانتماء لشعب الله . ويعد بعض الباحثين هذا الاستبدال لمفهوم الطهارة الروحية بمفهوم الطهارة الجسدية ثورة حقيقة فى المفاهيم العقائدية . [١٣]

أما التأويل الثانى الذى تتجلى فيه بشدة مهارة بولس الرسول فهو تأويله لمفهوم شعب الله ، فعنده ان الله جعل من إسرائيل "إسرائيل الله" أى كنيسته التى بدأت مع إبراهيم . ومعنى هذا إنه جعلها جزءاً لا ينفصل عن سائر الشعوب بل هى نواة وحدة هذه الشعوب كلها فى إنسانية واحدة "لانه فى المسيح يسوع ليس الختان ينفع شيئا ولا الغرلة بل الخليقة الجديدة . فكل الذين يسلكون بحسب هذا القانون عليهم سلام ورحمة وعلى إسرائيل الله" (رسالة بولس الرسول الى أهل غلاطية :الاصحاح السادس الأيتان ١٥ – ١٦) ولم يقف بولس عند هذا الحد بل خطا خطوات أكثر جرأة بتأكيده أن الله اذا كان وعد إبراهيم ومن إتبعه بالملكة فهو سيحقق الخلاص لكل من يؤمن بالمسيح . جاء المسيح فبدأ عهد جديد ووجد طريق جديد للخلاص . يقول " ولكن لم يكتب من أجله (من أجل إبراهيم) وحده إنه حسب له بل من أجلنا نحن أيضا الذين سيحسب لنا الذين نؤمن بمن أقام يسوع ربنا من الأموات " (رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية : الاصحاح الرابع ، الايتان٢٣ ، ٢٤) وسع بولس من مفهوم شعب الله ليجعله يتسع لكل من يؤمن بالمسيح مستغلا فى هذا مفهوما آخر حرص على تدعيمه وإبرازه الا وهو وحدة الانسانية عبر التاريخ ، ولتحقيق هذا جعل بولس آدم هو كل الانسانية بالقوة بمعنى أن كل أبناء ذريته سيكونون على مثاله ويرثون خطيئته [١٤] . ومن العجيب أن كلمة آدم بالعبرية تعنى الانسان ولقد إستخدمت فى العهد القديم بهذا المعنى ولم تستخدم فى الفكر اليهودى للدلالة على إسم علم الا فى مرحلة متأخرة كما يتضح من كتاب الحكمة . والمعنى الأول أى الذى يشير للأنسانية كلها هو الذى أبرزه القديس بولس ونماه . هناك إذن مدينتان وشعبان مدينة الله وشعبها هو شعب الله ، ومدينة الارض وشعبها غير شعب الله هذا والاثنتان يرجع أصلهما لادم أبى الانسانية .

ثانيا : الدفاع عن المسيحية ونظرية المدينتين

من كل ما سبق يتبين لنا أن ثمة مصادر فكرية وعقائدية أربعة يُرجع الباحثون اليها كلها أو لبعضها دون البعض الآخر ، أو لاحدها نظرية المدينتين الأوغسطينية الشهيرة . والمدقق فى معالجات الباحثين المختلفين لهذه المصادر يلاحظ إتفاقهم جميعا بالرغم من إختلافهم فيما يتعلق بتحديد مصدر هذه النظرية فى عدم الانتباه الى ضرورة طرح السؤال التالى الذى هو فى رأينا المدخل الحقيقى لمعرفة مصدر هذه النظرية : لما وضع أوغسطين هذه النظرية ؟ ولو فعلوا لا تفقوا على إجابة واحدة من شأنها تحديد المصدر الحقيقى لهذه النظرية . أما هذه الإجابة فهى أن أوغسطين صاغ نظريته إستجابة لازمة تاريخية وتفسيرا لها ، إذ كان من شأن أوغسطين دائما الإستجابة العقيمة للموقف وللخطة ومحاولته تفسيرهما ومعالجتهما . وإذا كانت استجابته تأتى دائما ميتافزيقية الطابع ، مما يوحى للقارئ أنها شديدة التجريد ، بعيدة التحليق، عظيمة التعالى على الواقع ، فإنها كانت فى حقيقتها على العكس من ذلك نابعة من هذا الواقع وكان الهدف منها دائما تبريره وأحيانا إصلاحه.

أمة الازمة التى جاءت نظريته عن المدينتين استجابة لها فهى ذلك المأزق الذى وجدت المسيحية نفسها فيه على أثر سقوط روما فى أيدى قوات الاريك، والذى أشعل من جميع الأطراف هجوما شرسا عليها ، وكيف لا وهى المسئولة عن سقوط روما ؟ ألم تكن روما فتية منتصرة دائما قبل اعتناقها المسيحية و وباتت مهزومة مهانة على أثر إعتناقها لها ؟ وأما إستجابته لهذه الازمة الحادة فكانت دفاعا عظيما عبقريا عن المسيحية . قلب الأوضاع رأسا على عقب إذ صور الهزيمة على أنها إنتصار. إنهزمت روما باعتبارها مجسدة لمدينة الارض لتفسح الطريق لمدينة الله ولتدشن عصر إزدهارها . والدفاع عن المسيحية من خلال توضيح مفاهيمها ورد

حجج أعدائها كان شغل أوغسطين الشاغل منذ أن دخل حظيرة المسيحية الكاثوليكية ، أى قبل سقوط روما وبعده . قبل سقوط روما أخذ أوغسطين على عاتقه رد البدع ، والهرطقات ، والتأويلات الغير كاثوليكية للمسيحية والنظريات الوثنية ، حتى تظل الكاثوليكية هى الحق الاوحد المطلق . وبعد سقوط روما شحذ كل علمه ومواهبه لتقويض الاتهامات المختلفة التى هيلت على المسيحية . وتجلى دفاعه هذه المرة فى تحفته الخالدة " مدينة الله" التى تبلورت فيها تماما نظريته عن المدينتين ، وفى دفاعه هذا استدعى أوغسطين فى عقله كل تراث الهجوم على المسيحية ، وكل محاولات الدفاع عنها السابقة عليه ، الامر الذى يقتضى منا اذا أردنا معرفة دقيقة بأصول نظريته عن المدينتين الرجوع لتاريخ الهجوم على المسيحية والدفاع عنها وهو ما نرى ضرورة فعله.

ا - الهجوم على المسيحية والدفاع عنها قبل أوغسطين

تبين لنا بعد دراستنا الطويلة لما يسمى تجاوزا بالفلسفة المسيحية إنها مرتبطة ارتباطا عضويا بتاريخ المسيحية وبأحداثه بحيث يمكننا القول إن تاريخ الفلسفة المسيحية يكاد يطابق تاريخ المسيحية ذاته . وتاريخ المسيحية تاريخ قاس سالت فيه الكثير من الدماء وتصارعت فيه الكثير من البدع والانقسامات والارتدادات والاصلاحات . ونتيجة لهذا عانت المسيحية بين الحين والآخر من الهجوم عليها ، الامر الذى كان يدفعها للدفاع عن نفسها ولتقويض حجج الخصوم ، مستخدمة فى ذلك إما مفاهيمها الخاصة أو المفاهيم التى إستعارتها من التراثات الآخرى السابقة عليها ، وعلى رأسها بالطبع التراث اليونانى . وكان أوغسطين أحد أبناء المسيحية الذين دافعوا عنها بمهارة وثانى الذين صاغوا مفاهيمها ومعتقداتها صياغة عقلية دقيقة الى إبعد الحدود إذا اعتبرنا ان أوريجين هو الأول .

وثمة ملاحظة شديدة الاهمية علينا أن نؤكد عليها قبل أن نستغرق فى عرضنا الا وهى أن الهجوم على المسيحية لم يكن موجها فحسب لمفاهيمها وأفكارها إنما كان موجها كذلك للمنهج الذى إستعان به مفكرو المسيحية وقد يبدو عجيبا أن يكون منهج هدفا للهجوم إلا أن هذا العجب يزول إذا ما عرفنا أن هذا المنهج لم يكن الا منهج التأويل الخطير ذا الأصل اليهودى ، وكان المسيحيون قد إضطروا للجوء لهذا المنهج حتى يتمكنوا من تكييف العقيدة مع المتغيرات التاريخية إذ أن من شأن التأويل جعل مضامين النصوص تتلاءم وظروف الزمان .

وكان سلسيوس celse فى نهاية القرن الثانى هو أول المهاجمين للمسيحية وذلك في كتابه الشهير "مقال الحقيقة" "Logos Alethes" والكتاب مفقود اليوم ولكننا نعرف قضاياه وحججه من خلال رد أوريجين عليه ، وشخصية سلسيوس شخصية غامضة للغاية فنحن لا تعرف شيئا تقريبا عنه ولا عن المكان الذى ألف فيه كتابه والذى ينتمى اليه فكريا ، هل هو روما أم الاسكندرية أم مدينة أخرى من مدن الأمبراطورية الرومانية الواسعة . ولقد نجح العلماء فى إستخلاص نص سلسيوس من رد أوريجين عليه وعنوانه "الرد على سلسيوس""Contra celsum"وأول من فعل ذلك كان إوبيه " Aube" ثم "Theoder Keim " تيودور كيم من بعده(١٥)

ولقد إستعان سلسيوس فى فهمه للنصوص المقدسة المسيحية بمنهج التفسير الحرفى وهو ذلك المنهج الذى سيرفضه المدافعون عن المسيحية بدءاً من أوريجين ، وإتهم سلسيوس المسيحية بأنها ليست الا مذهبا مليئا بالاوهام والإدعاءات جاء به أناس ضئيلو الثقافة وإدعوا تفوقه على سائر العقائد والمذاهب من حيث تصوراته الرفيعة السامية عن القيم والعادات والتقاليد (VIII , 2وهذه الارقام تشير الى أرقام فقرات نص سلسيوس

المستخلص من كتاب أوريجين).وأكدسلسيوس أن الحقيقة عكس ذلك تماما فالتحليل الدقيق لمفاهيم المسيحية الاساسية يثبت إستعارتها لأغلب هذه المفاهيم من التراثات السابقة عليهاسواء أكانت تراثا دينيا مثل اليهودية ، أم تراثا فلسفيا مثل الافلاطونية والافلوطينية، أم تراثا عقائديا إسطوريا مثل التراث الفرعونى بعامة وأسطورة إيزيس وأوزريس بخاصة، أم تراثا فارسيا . ولم تكتف المسيحية - فيما ذهب - بالاقتباس بل أدخلت على ما إقتبسته تعديلات وتحويرات كان من شأنها تشويهه ، الأمر الذى يفضح الضآلة الفكرية للمسيحين ، ويضرب صاحبنا العديد من الامثلة على ذلك . وفى رأيه أن أهم ما إقتسبته المسيحية من الافلاطونية بعد تحويره مفهومان هما مفهوم الاله الفائق للطبيعة ومفهوم مملكة الله التى ستتحقق للصفوة فى الحياة الابدية . [١٦]وغنى عن القــول أن فكرة مملكة الله هذه التى هى من نصيب الصفوة فى الحياة الأخرى هى ماسيعالجه أوغسطين طويلا فى "مدينة الله" جاعلا منها ركيزة لاهوته للتاريخ . ولابد أن أوغسطين كان يعرف أتهام سلسيوس للمسيحية بأنها أقتبست فكرة مملكة الله من الافلاطونية والدليل على ذلك إنه حرص على إثبات أن هذه الفكرة ما هى الا ماوعد الله به الانسان منذ البدايات الاولى للعقيدة اليهودية . أليس عجيبا أن يجعل أوغسطين فى القرن الخامس مفهوم مدينة الله هوالمفهوم الجوهرى فى لاهوته بينما كان هو موضع إتهام وجه للمسيحية فى القرن الثانى ؟

والأتهام الثانى الذى وجهه سلسيوس للمسيحية ، والذى لا يقل خطورة عن الاتهام الاول هو قولها بتجسد الله بهدف تحقيق خلاص البشرية . يقول سلسيوس "إن أكثر الدعاوى مدعاة للخجل تلك التى يؤكدها بعض المسيحيين واليهود من أن الله أو إبنه هبط للأرض أو سوف يفعل ذلك ... والامر يحتاج لحديث طويل لنقضه . فما معنى هذه الرحلة من قبل الله ؟ هل الهدف منها معرفة ماذا يحدث للبشر؟ ولكن ألا يعرف هو كل شئ ؟ وهل هو

عاجز – مع ما له من قدرة معروفة – عن أن يصلح من شأنهم دون أن يجع شخصا يكفر عن ذلك جسديا ؟ وإذا كان قد جاء كما يؤكد المسيحيو ليساعد البشر حتى يسلكوا الطريق المستقيم فلما لم يدرك ضرورة هذ الواجب إلا بعد تركهم ضائعين طوال كل هذا الوقت » (IV, 3 - 5)[١٧]
ويتضمن هذا النفى فى رأى كل الشكوك التى يمكن أن يواجه بها العقا محاور المسيحية الرئيسية ونعنى بهذه المحاور الخطيئة ، والتجسد والخلاص . ولو ربطنا بين هذه الشكوك وبين معالجات أوغسطين لمحاو المسيحية التى هى أساس تصوراته عن أصل البشرية وتاريخها ومصيرها أى التى هى محور كل لاهوته التاريخى لادركنا أن أوغسطين كان فى حقية الامر يرد على هذه الشكوك دون أن يذكرها صراحة . كان أوغسطين إذر يدافع دائما عن المسيحية فى كتاباته وكان الوجه الأخر لدفاعه هو الدعو للمسيحية .

ومن الاتهامات التى وجهها سلسيوس للمسيحية إنها وراء عزوف أصحابها عن المساهمة فى الحياة السياسية والاجتماعية مما قد يؤدى الى إنهيار الدولة . يقول " بما أن المسيحين يعقدون الزيجات وينجبون أطفالا وإذا كانوا ينعمون بخيرات الارض ، وإذا كانوا يشاركون فى مسرات الحياة كما يشاركون فى آلامها - فإن عليهم أن يكنوا قسطا عادلا من التبجيل للذين يسهرون على تلك الأمور وأن يقوموا بالواجبات التى تفرضها الحياة الى حين الخلاص من القيود الارضية والا بدوا جاحدين"(VIII,55) وفى نص آخر يدعوهم للإلتفاف حول الأمير والا كان من حق هذا الاخير معاقبتهم لأنه اذا فعل الجميع مثلهم لوجد هذا الامير نفسه بمفرده: ولسقطت الامبرطورية فى ايدى البرابرة الاكثر تماسكا والاكثر شراسة (VIII,68) " لابد اذن ان تساعدوا الامبراطور بكل قواكم وات تعملوا معه من أجل ما هو عادل ، وأن تحاربوا من أجله وإذا لزم الامر قوموا بحملة معه وقودوا قواته"(VIII,69)[١٨]

رأى سليسوس إذن أن المسيحية بما فيها من دعوة للزهد في الحياة الدنيا ، ولعدم المشاركة فيها تمثل تهديدا حقيقيا للأمبراطورية الرومانية أو خطرا داخليا قد يدمرها هى وحضارتها . لقد أصبحت قوة داخلية معاد ية للدولة تهددها من الداخل تماما كما يهددها الأعداء من الخارج .فهى أشبه مايكون بتمرد على الحضارة الرومانية أو بمرض أصابها (VIII,2,14)[١٩] .

كان سلسيوس معنيا بمصير الدولة الرومانية ولذا عكف على دراسة ما يهددها من الداخل والخارج ، واذا كان العدو الخارجي مقدورا عليه فان العدو الداخلي خطير لأنه ابناؤها أنفسهم الذين آمنوا بعقيدة جعلتهم يعزفون عن المشاركة مع سائر أخوانهم فى المحافظة على أمجاد الوطن وعلى سلامته.

هل كان سلسيوس يتهم مفهوم مملكة الله فى السماء التى تدعو اليها المسيحية بأنه وراء هذا الاغتراب عن المجتمع ؟ سواء أكانت الاجابة هنا بنعم أم بلا فالامر المؤكد أن المسيحية فى جوهرها دين آخرة فحسب ، وقد يكون من نتائجها الغير مباشرة العزوف عن المشاركة فى الحياة الاجتماعية والسياسية ، وعدم الحرص على تحقيق المصلحة العامة . وما يعنينى فى هذا المقام هو لفت النظر الى أن اتهامات سلسيوس للمسيحية تكررت بعنف فى عصر أوغسطين عندما تحققت تنبؤاته، وكانت هى الدافع لان يكتب قديسنا عمله الخالد "مدينة الله" مؤكدا أن زوال الامبراطوريات أمر حتمى خاضع لارادة الله وحده ، وإن المملكة الوحيدة الخالدة هى مدينة الله.

ولم يكتف أوريجين فى رده على سلسيوس بتقويض الأتهامات بل قوض منهج سلسيوس نفسه بمنهج أخر هو منهج التأويل ، كان هدف أوريجين إستخلاص جوهر التعاليم من ظاهر النصوص رافضامنهج "أنصار الحرف" أى منهج الذين يتمسكون بالمعنى الحرفى للنص المقدس . ولا يفيد بحثنا

عـرض قـضـايا أوريجين لان مـحـورها هو طبـيـعـتـا المسـيح الانسـانيـة والالهيه[٢٠]. وكل ما يعنينا من أمر أوريجين فى هذا المقام أمران أولهما أنه كأفلاطونى خالص لم تشغله قضية علاقة الدين بالدولة وهى تلك القضية التى عالجها سلسيوس طويلا كما رأينا ،ثانيهما أن معالجة هذه القضية ستكون من نصيب أوغسطين الذى ربما أراد بذلك إستكمال النقص الموجود فى دفاع أوريجين . ومن الجدير بالذكر أن أوريجين فى محاولته للدفاع عن المسيحية ،كان ينزلق أحيانا الى أراء هى أقرب للهرطقة بعضها يتعلق بطبيعة الله وبعضها يتعلق بخلق العالم[١٢]

أما الشخصية الثانية التي شنت هجوما عنيفا على المسيحية فهى شخصية عرفناها طويلا على نحو مختلف إذ عرفناها كمنطقى إستكمل أورجانون أرسطو بمدخل شهير ، وعرفناها كأقرب تلاميذ أفلوطين اليه ، ونعنى بها بالطبع شخصية فورفوريوس الصورى ، ولكنا لم نعرفها أبدا كشخصية معادية للمسيحية . وكتاب فورفوريوس الذى يعيننا والذى ضمنه هجومه على المسيحية هو "ضد المسيحيين " وللأسف فان أغلب أجزاء هذا الكتاب مفقودة اذ لم يتبق منه الا الكتاب الاول والثالث والرابع عشر . ولقد إنصب هجوم فورفوريوس على منهج التأويل المسيحى، وعلى أصحاب الاناجيل وعلى بعض المفاهيم المسيحية .

ذهب فى نقده للرسل أصحاب الاناجيل الى أن " أصحاب الاناجيل مبدعون وليسوا مؤرخين للأمور التى يروونها عن المسيح[٢٢]" والدليل على هذا هذه الاختلافات الموجودة بين الاناجيل الاربعة [٢٣]. وهكذا يكون فورفوريوس قد ضرب فى مقتل لا أصحاب الاناجيل فحسب ، بل المسيحية نفسها ،فالنصوص المقدسة فى نظره من إبداع أصحابها وبالتالى فمصداقيتها مشكوك فيها خاصة أن هؤلاء الرسل أختلفوا فيما بينهم فى نقلهم لنفس الاقوال ونفس الاحداث !!.

أما أهم المفاهيم المسيحية التي إنتقدها فورفوريوس فثلاثة هي مفهوم مملكة الله ومفهوم التجسد ، ومفهوم البعث . وقد ذهب فيما يتعلق بمفهوم مملكة الله الى أن القول بهذا المفهوم لهو نوع من الشرك بالله ، فالله لا يمكن أن يكون ملكا الا على أمثاله ، أي على من هم من نفس طبيعته أو جنسه لأن هذا شأن الملوك. وكان على المسيحية الإكتفاء بالادعاء بأن الله ملك على الملائكة التي تتحدث المسيحية عنها وكأنها آلهة مثلها مثل الله ، أما أدعاؤها بأن مملكة الله من البشر فهذا مما لا يقبله العقل ! ورفض مفهوم التجسد مجددا دعوى سلسيوس الا وهي لما ترك الله الانسانية محرومة طوال القرون السابقة على مجئ المسيح من نعمة الوحي والخلاص؟ أي لما ترك هذا العدد الهائل من النفوس تضيع ؟ وإذا كان المسيح هو طريق الخلاص الوحيد فما هو مصير أولئك الذين كان من سوء حظهم أنهم ولدوا قبل مجيئه ؟ ولو حددنا السؤال أكثر لكان علينا أن نتساءل وما هو مصير الرومان الذين عاشوا قبل مجئ المسيح ؟ ما ذنبهم حتى لا ينعموا بما سينعم به إخوانهم من بعدهم بفضل مجئ المسيح . كما رفض مفهوم البعث بحجة أن فكرة نهاية الوجود مما لا يمكن قبولها(٢٤)

ولقد كان فورفوريوس جريئا الى أبعد الحدود في هجومه على المسيحية وعلى أصولها عندما تشكك في صحة نسب أسفار موسى له ، وخاصة تلك التي تتحدث عن المسيح بأعتباره الله والكلمة والخالق للعالم.(٢٥) ولكن سبحان مغير الاحوال ومبدلها فلم تمضي أربعون عاما على وضع فورفوريوس لكتابه "ضد المسيحيين" حتى تصالحت الكنيسة مع السلطة في الدولة الرومانية التي أصبحت تساندها بعد أن اتخذتها دينا رسميا لها.وهذا التبدل يفسر سقوط كتاب فورفوريوس في النسيان طوال العصور الوسطى التي لم تعن به الا كصاحب ايساغوجي وكتلميذ لأفلوطين (٢٦). وبهذه

. الصفة صار فورفوريوس أحد الاقطاب الذى يعتمد عليه الفكر الوسيط المسيحى (والاسلامى فيما بعد) بالرغم من عدائه للمسيحية . كم هو عجيب تاريخ الفكر !!. لم أقصد من عرضى هذا حصر كل المهاجمين للمسيحية والمدافعين عنها إنما قصدت فحسب تقديم أشهر أولئك وهؤلاء ممن سبقوا أوغسطين ووقف هو على جهودهم فمثلوا بالنسبة له تراثا إستند اليه فى رده على الهجوم الذى شن على المسيحية على أثر سقوط روما. أما أصحاب البدع والعرطقات من المنشقين على الكاثوليكية والذين تصدى لهم أوغسطين لتصحيح مفاهيم المسيحية سواء قبل سقوط روما أو بعد ه، فمما لا يفيد القضية التى نحن بصددها ألا وهى مصادر نظريته عن المدينتين ، ولذا رأيت أغفالهم .

٢ - الهجوم على المسيحية عقب سقوط روما :

عندما إقتحم الاريك بجحافله باب سالاريSalaria يوم ٢٤ أغسطس عام ٤١٠ بعد أن حاصر روما لمدة طويلة ظل جنوده ينهبون المدينة العظيمة ويدمرونها على مدى ستة أيام ثم إنسحبوا تاركين الرومان يعانون الخزى والاحساس بخيبة الأمل ، الخزى لأن روما العظيمة سقطت فى يد البرابرة الهمج ، وأماخيبة الأمل فلأنه فى الوقت الذى بدأت الكنيسة تنسج أمل تكوين مجتمعا إنسانيا عالميا روحيا إعتمادا على قوة الأمبراطورية سقطت تلك الامبراطورية. سقطت روما أم الحضارات ومبدعة القانون وسيدة الشعوب فزلزل سقوطها أبناءها المسيحيين . شعر الرومان إنهم كانوا يعيشون وهما وغامت الرؤية أمامهم وتباينت ردود أفعالهم وموقفهم من هذا السؤال المخيف الذى فرض نفسه على الجميع وأصبح محورا للمعارك الفكرية والمطارحات التى أثارها هذا الحدث المروع الا وهو : هل تحطم للأبد حلم إقامة إمبراطورية مسيحية ؟[٢٧]

إنقسم الرومان بصدد تفسيرهم لهذا الحدث المهول . أما الوثنيون منهم ، الذين كانوا يضمرون شرا للمسيحية وإن كان الخوض من سلطة الدولة المساندة لها يرغمهم على إخفاء حقيقة موقفهم ، فقد وجدوا فى سقوط روما فرصة لا تعوض لإلقاء مسئولية الحدث الرهيب على المسيحية وكان لهم فى هذا حجتان. أولاهما إن العقيدة المسيحية بدعوتها للزهد فى العالم أوفى الحياة الدنيا تثنى المؤمنين بها عن خدمة الدولة ، الامر الذى لابد وأن ينتهى بإنهيار الدولة. ومما لا شك فيه أن هذه الحجة ما هى إلا إحياء لاحدى إتهامات سلسيوس للمسيحية ، والتى تحدثنا عنها منذ قليل . أما الحجة الثانية فمضمونها إن روما كانت منتصرة وهى تعبد ألهتها القديمة ولم تنهزم إلا بعد أن تحولت للمسيحية (٢٨) .

أما الرومان المسيحيون فقد إنقسموا فيما بينهم بصدد هذا الحدث. ذهب فريق من مفكريهم، وهو الاكثر عددا ، فى تفسير لاهوتى سطحى الى أن سقوط روما هو عقاب الله لروما لانها فسدت عقائديا . والى هذا الفريق ينتمى الراهب الغالى سلفيان salvien الذى ذهب الى أن لكل دولة عيوبها كما أن لها مزاياها ، وكان أبرز عيوب روما إستسلام ابنائها للرزائل مما أغضب الله منهم فأنزل بهم عقابه وعنده أن أغلب الرومان كانوا مسيحيين إسما فحسب ولذا إنغمسوا فى الرزيلة مما أسفر عن إنهيار خلقى للأمبراطورية أدى الى سقوطها . إن المسيحية بريئة اذن من إنهيار روما السياسى الذى نتج عن إنهيار خلقى لا يمكن أن تكون هى علته ، وهى التى تدعو للفضائل والقيم وإستقامة الاخلاق . وذهب فريق ثان الى إنه لا يمكن إرجاع سقوط روما لسبب واحد هو الانهيار الخلقى إذ تضافرت عوامل كثيرة وعملت معا على إسقاط روما . لقد أخذ الفساد الاقتصادى والسياسى والأخلاقى ينخر فى روما على مدى سنوات عدة الى أن بلغ حدا

خارت معه قواها فسنحت الفرصة لالاريك للإنقضاض عليها . كان الاقتصاد قد إنحدر فيها الى نوع من الاقتصاد الطبيعى القائم على الزراعة والمقايضة ، وكانت سلطة الدولة قد ضعفت الى الحد الذى لم يعد لها أية سطوة على المواطنين الذين إستسلموا للسلبية فى أغلب الاحيان وأن تمردوا على الدولة من آن لاخر(٢٩). إنشغل كل صاحب فكر ورأى من الرومان إذن بهذا الحدث المروع وحاول تفسيره ، وكان أوغسطين من بين هؤلاء بل فى مقدمتهم وتجلت إستجابته للحدث فى رده على رسالة أرسلها له صديقه المسيحى مارسلان Marcellin . وكان مرسلان هذا قد تلقى رسالة من وثنى يدعى فولوزيانVolusien قام بحصر كل الاتهامات التى كانت توجه للمسيحية فى ذلك الحين وتحدى مارسلان أن ينجح فى دخضها ، فحول هذا الأخير المسألة برمتها على أوغسطين . وكان الأتهام الرئيسى الموجه للمسيحية وفقا لفولوزيان هو أن مبادئ المسيحية لا تصلح لأن تكون أساسا تقوم عليه دولة ، فدعوتها للأمساك عن رد الشر والتسامح مما يؤدى بالضرورة الى إنهيار أية دولة تأخذ بها . فكيف يمكن للدولة المحافظة على سلامتها لو أنها أحجمت عن رد أى عدوان على أراضيها . ولقد أضاف مارسلان نفسه الى هذه الحجة أو الأتهام إتهاما أخر وجهه للأمراء المسيحين " أى الحكام المسيحيين " وكأنه يحمل هؤلاء مسئولية الكارثة التى حلت بروما . ولقد عبر عن هذا الاتهام فى رسالته لأوغسطين بقوله " من الجلى أن الامراء المسيحيين الذين آمنوا بقدر كبير بالعقيدة المسيحية هم سبب مثل هذه المصائب الهائلة التى حدثت لبلادنا "(٣٠) ولابد أن اتهام مارسلان هذا كان أشد إيلاما لأوغسطين من إتهامات الوثنيين لأنه من قبل مسيحى مؤمن . وكان لابد من الرد ، فقد باتت كل الحضارة الغربية ممثلة فى الامبراطورية الرومانية تحتاج لمضمد لجراحها ولمرشد قادر على أن

يحمل النفوس على تجاوز المآسى المادية والمعنوية ويطمئنها على مصيرها ، ولم يكن أمام أوغسطين الا القيام بتلك المهمة الصعبة ، وهو ما فعله بعبقرية متألقة في عمله الضخم "مدينة الله" الذى إستمر فى كتابته أربعة عشر عاما.(٣١)

٣ - دفاع أوغسطين عن المسيحية

عنى أوغسطين بتوضيح الغرض من تأليفه لمدينة الله فى كتابه "المراجعات "Retractiones الذى وضعه فى نهاية حياته لمراجعة وإعادة تقييم أفكاره وأعماله وذلك عندما قال "هز غزو القوط بقيادة الاريك روما فشعرت بأن هذا الغزو لهو أكبر كارثة . وسعى عبده الالهه الوهمية والذين نطلق عليهم عادة إسم الوثنيين الى إلقاء المسئولية على عاتق الدين المسيحى وأخذوا يجدفون فى حق الله الحق بعنف وكراهية لم يسبق لهما مثيل ، ولهذا شرعت - مدفوعا بالاخلاص لبيت الله - فى كتابة كتاب "مدينة الله" لأرد فيه على تجديفاتهم وضلالاتهم"(٣٢)ومن الجدير بالذكر أن عنوان كتاب مدينة الله يلخص كل هذا الهدف فهو "مدينة الله ردا على الوثنيين"De civitate dei contra paganos ولقد عالج أوغسطين فيه موضوعين رئيسيين هما قطبى مهمته التى تصدى لها الا وهما الرد على الاتهامات التى وجهت للمسيحيين ، وعرض مبادئ هذه العقيدة التى من شأنها تحقيق خلاص الإنسانية . تقويض الاتهامات من جهة وإبراز عظمة مبادئ المسيحية من جهة أخرى هما قضيتا "مدينة الله" إذن . يقول فى المراجعات "أن الكتب الخمسة الاولى ("من مدينة الله")ترد على الذين يعتقدون إن تعدد الآلهه الذى يمارسه الوثنيون أمر ضرورى لتحقيق رخاء الامور الإنسانية . أما الكتب الخمسة الأخرى فكتبت ضد الذين يؤكدون فائدة الوثنية وقرابينها

للحياة فى المستقبل مع إعترافهم بأن الشرور أمر عام يسرى على كل العباد فى المستقبل كما سرى فى الماضى ، وبأنها تختلف بإختلاف الأماكن والأزمنة والأشخاص . هذه الكتب العشرة إذن هى نقض لهذه المذاهب الفاسدة المضادة للدين المسيحى ولكن حتى لانتهم بإننا إكتفينا بنقض ضلالات الآخرين دون بيان مبادئنا، جعلنا هذه المبادئ موضوع الجزء الثانى من العمل ويشتمل على إثنى عشر كتابا ، الا إننا قد نعرض لقضيتنا إذا مالزم الأمر فى الكتب العشرة الأولى وننقض خصومنا فى الأثنى عشر" الأخيرة"(٣٣)

كان الاتهام المحورى الذى وجه للمسيحية محملا إياها مسئولية ما حدث لروما والذى سعى أوغسطين لتقويضه فى الجزء الأول من مدينة الله هو أن قيمها التى تدعوا اليها من شأنها أن تقوض أية دولة تؤمن بها . ورد أوغسطين بأن التسامح الذى تدعو اليه المسيحية والذى هو حجر الزواية لكل قيمها الأخرى - لأن التسامح هو الوجه الأخر للحب عماد المسيحية - هذا التسامح قيمة أخلاقية عامة أخذت بها روما نفسها فى عصرها الوثنى . ويستشهد بالمؤرخ سالوست الذى يثنى على الرومان لانهم كانوا يفضلون التسامح على الانتقام ، وبشيشرون الذى أشاد بتسامح قيصر مع خصومه، إذن قيم المسيحية ومبادؤها لا تضعف الدولة لأن ذات القيم تمسكت بها روما فى عصرها الوثنى فحققت مجدا ، وفضلا على ذلك فان المسيحية لا تطالب المسيحيين بالتسامح مع الأعداء وقت الحرب إنما هى تطالبهم به كأساس للعلاقة بين الاخوة المسيحيين(٣٤)

تعاليم المسيحية إذن وقوامها قيم المحبة والتسامح ليست مسئولة عن سقوط روما إنما المسئول هو روما نفسها التى تخلت عن المبادئ العظيمة

التي شيدت مجدها عليها . وفي مقدمة المبادئ التى آمنت بها روما ونجحت بفضلها فى تحقيق إمبراطورية واسعة قوية مبدءان :حب الحرية وطلب المجد. فصل إذن أوغسطين بين الدولة والعقيدة فقد تكون الدولة وثنية ومع ذلك تنجح فى تحقيق مجد ، وقد تكون على العكس مسيحية وتفشل فى المحافظة على ذاتها . إن تمسك المواطنين بالمسيحية لن يجعلهم يحققون دولة عظيمة إنما هو يجعلهم فحسب أبناءاً لمدينة عظيمة مقدسة هى مدينة الله . يقول « مما لاشك فيه اذن أن الرومان الأوائل عبدوا الالهة الوهمية شأنهم شأن سائر الشعوب باستثناء الشعب العبرى وحده ـ ولكنهم أحبوا المجد بشغف وارادوا الحياة من أجله ومن أجله لم يترددوا فى الموت . . . وقد نجحوا فى تحقيق الحرية لبلادهم ثم فى تحقيق سيطرتها وذلك بكل الوسائل " (٣٥).

و ما أن فرغ أوغسطين من تحديد أسباب قيام روما وإزدهارها حتى أصبح من اليسير عليه تحديد أسباب سقوطها معتمد على مبدأ تاريخى استفاده من دراسته للتاريخ وتأمله له إلا وهو أن الفساد إذا أصاب الدعائم التى تقوم عليها الممالك والأمبراطوريات فلابد لهذه أن تنهار . أى أن أسباب الأنهيار عنده هى خوار إسباب القيام . ووفقا لهذا المبدأ أو القانون يمكن تفسير سقوط روما بضعف الخاصيتين الا خلاقيتين اللتين قامت عليهما الا وهما حب الحرية وطلب المجد ، وتدليلا على ذلك يقول أن الأمور ما أن إستقرت فى الأمبراطورية حتى إنفصلت السلطة الممثلة فى مجلس الشيوخ النيابى عن الشعب وأصبحت تعامل الشعب معاملة العبيد ، وتثقل عليه كما لو كانت مالكة له وليست ممثلة له فحسب ، بل طردته من أراضيه وإستأثرت بكل الخيرات . وأدى هذا التناقض بين النزعتين الاساسيتين اللتين قامت على أساسهما روما واللتين حددتا نظام الحكم فى بادئ الامر ، وبين ما تحولت اليه السلطة الى صدام بين الطرفين أى الحكام والمحكومين . وبالرغم

من بعض المحاولات من جانب السلطة من وقت لآخر لعلاج هذا الوضع لخوفها من التدهور الا أنه ظل دائما هناك ما يهدد بالانهيار ونعنى به سيطرة قلة من الصفوة على مصير الامة(٣٦). عيوب رومانفسها هى المسئولة عما حدث لها والذى كان سيحدث حتما سواء ظلت على وثنيتها أم أعتنقت المسيحية كما فعلت . ولقد تبين المؤرخون الرومان السابقون عليه ذلك (٣٧) هذه هى الاسباب التاريخية الحقيقية لسقوط روما ، أما المسيحية ، فهى بريئة من ذلك تماما والتاريخ يقدم لنا العديد من الأدلة على براءة المسيحية ، فهو يخبرنا بأن روما إنهزمت مرارا فى الماضى فى عهدها الوثنى ولم تحمها الهتها القديمة ، وعلى العكس إنتصرت على القوط من قبل وهى مسيحية(٣٨) . ثم الم تظل بعض المدن محتفظة بمجدها بالرغم من تخليها عن عقائدها القديمة وإعتناقها المسيحية وخير مثال على ذلك الاسكندرية وقسطنطينة وقرطاجة؟(٣٩)

ويغوص أوغسطين فى أعماق تاريخ الشعوب ليبين أن كل الشعوب تمر بأوقات عصيبة وجميعها تبلى من أن لآخر بحكام سيئين وهو ما تعانى منه روما فى عصره. ثم أن روما التى تدعى أنها كانت منتصرة قبل إعتناقها المسيحية عرفت فى الحقيقة حروبا طويلة لم تكسب معاركها الأولى وإن إنتصرت فى نهاية الأمر . وما محنة سقوط روما الا شئ من هذا القبيل ، وهؤلاء المتهمون إما إنهم يجهلون التاريخ القديم حقيقة ، إو يتظاهرون بذلك، وهم فى الحالتين يخدعون الجهلاء يقول : "إذا كنت أذكر هذه الوقائع فذلك لأن ثمة عددا كبيرا يجهل التاريخ القديم أو يتجاهله عمدا وهؤلاء يتخذون من كل هزيمة فى زمننا المسيحية حجة لمهاجمة المسيحية بوقاحة ... فليستعيدوا أذن ذكرى بعض الحروب الكبيرة التى خاضها الرومان القدامى ..... وليكفوا عن التطاول على الله بالسنتهم الفانية وعن خداع الجهلاء "(٤٠)

ويتساءل أوغسطين هل حانت ساعة انتهاء أجل روما علما بأن كل ممالك الأرض مآلها الفناء ؟ ولا يقطع أوغسطين برأى . أن العلم عند الله وحده الا أن هناك مدينة مقدسة أبدية هى مدينة الله وهذه لا تخشى مصائب الزمان وفيها يمكن للجميع أن يجد مأوى من كارثة الحاضر [٤١]

ويدعو أوغسطين للنهوض من هذه الكبوة الامر الذى لن يتحقق الا بالتمسك بروح المسيحية وليس بإتهامها . ويعترف أن الكل أضير من كارثة سقوط روما المسيحيون والوثنيون على السواء إلا أن موقفهم منها إختلف . فبينما إستفاد المسيحيون الحقيقيون من هذه المحنة بأن إعتبروها فرصة عليهم إستغلالها ليحسنوا ما بأنفسهم وليستحقوا محبة الله ، لم يشعر الوثنيون إلا باليأس .[٤٢]

وقبل أن نمضى فى معالجتنا نقول أن أوغسطين تعامل مع حدث سقوط روما كما كان يفعل مع سائر الاحداث التاريخية على مستويين أحدهما تاريخى واقعى شأنه فى ذلك شأن كل المؤرخين التقليديين السابقين عليه الذين رجع اليهم مثل سالوست وكاتون وشيشرون، وثانيهما لاهوتى يبحث عن تفسير للحدث لا فى الماضى بل فى المستقبل . وما عرضنا له فى الصفحات السابقة هو معالجته الواقعية ، أى تفسيره الواقعى التاريخى لسقوط روما ويقى علينا عرض تفسيره الدينى أو اللاهوتى لهذا الحدث. إنطلق أوغسطين فى تفسيره هذا من مفهومه المسيحى للتاريخ والذى سبق لنا عرضه فى الفصل الثانى وقوامه أن للتاريخ باطنا أو جوهرا أو حقيقة ، وظاهرا أما الجوهر التاريخ فمما لا يمكن الوقوف عليه الا بالرجوع للعقيدة التى تحتوى على تصور كلى للتاريخ من حيث محركه وصيرورته وغايته ، وأما ظاهره فمن السهل الوقوف عليه بالرجوع لما سجل من أحداث تاريخية ترتبط بعضها بالبعض الأخر ظاهريا إرتباط علة بمعلول . والعقيدة تقول لنا أن الله هو المتحكم فى التاريخ من أوله لآخره وفقا لخطة حددها سلفا

وحدثنا عن بعض جوانبها فى كتابه المقدس وهو ما يعنى أن سقوط روما شأنه شأن كل الأحداث التاريخية الاخرى ليس الا تحقيقا لارادة الله، ولجانب من خطته الكلية ، وتمهيدا لأحداث أخرى من شأنها المساهمة بدورها فى تحقيق الخطة الالهية . لتفسير سقوط روما علينا أذن الرجوع للعقيدة التى تخبرنا بخطة الله للمستقبل ، أى علينا النظر للمستقبل لتفسير الماضى ! يقول "هذا الاله الواحد الحق الذى لا يترك مسيرة الجنس البشرى دون أن شملها بعدالته أو عنايته ، منح الامبراطورية للرومان فى اللحظة وبالقدر اللذين ارادهما"[٤٣]وإذا ما أخذنا بهذه الفكرة أصبح لزاما علينا الإجابة عن هذا السؤال الملح «لما». « لما أراد الله سقوط روما ؟ » . لقد أراد الله سقوط روما ليلقن درسا لإبناء مدينة الله . لقد حقق الرومان مجد روما عندما كانوا يخلصون لها ويضحون بأنفسهم من أجلها وما أن تخلوا عن هذا الإخلاص والتفانى حتى سقطت روما . فليكن هذا درسا للمسيحيين ليدركوا أن عليهم حب وطنهم الحق وهو مدينة الله بنفس إخلاص وتفانى الرومان فى حبهم لوطنهم الآرضى لأن هذا الحب وحده هو الذى سيحقق لهم المجد الحق ، أما التخلى عنه فلن ينجم عنه إلا الهزيمة والخسارة أى خسارة مدينة الله.[٤٤]

٤ - لاهوت تاريخ لافلسفة تاريخ

أدرك أوغسطين أن لا الوثنيين ولا المسيحين أدركوا دلالة سقوط روما عام ٤١٠إدراكا سليما إذ أصاب الذهول المسيحيين بنفس القدر الذى أصاب به الوثنيين ، بل شك كثير من المؤمنين فى أعماقهم فى حقيقة عقيدتهم ، ولذلك عجزوا عن الدفاع عنها وعن تبرأتها . من أجل كل هذا أمسك أوغسطين قلمه وصاغ نظرية المدينتين فى كتابه الشهير "مدينة الله"، وكلما تقدم فى عمله إتضحت له هو نفسه الدلالة الدينية لهذه الكارثة ، ولقد إستعان فى

عمله بكل أفكاره التى إكتسبها من قبل سواء من المانوية أم من المسيحية أم من الفلسفة اليونانية وإستعان أيضا بتجربته الحياتية ، وبكل حضارته ، وكون من كل هذا نظرية جديدة تماما . وبالرغم من أننا قد نجد لهذه النظرية أصولا عديدة إلا أنها تظل جديدة لأنها صيغت من أجل هدف مغاير تماما عن هدف هذه المصادر.

كرس أوغسطين حياته منذ أن آمن بالمسيحية لتفسير مفاهيمها ومعتقداتها وبلورتها وصياغتها صياغة تخاطب العقل بقدر الأمكان ، فلما سقطت روما وتعرضت المسيحية للهجوم وتصدى هو للدفاع عنها رأى توظيف كل هذا اللاهوت المسيحى فى دفاعه ، كما رأى إستخدام التاريخ لإثبات صحة كل معتقدات المسيحية أو لاهوتها(٤٥) . هذا المزج بين اللاهوت والتاريخ ، أو هذا التأويل الدينى للتاريخ أسفر عن صياغة جديدة مبتكرة للاهوت المسيحى هى التى نطلق عليها إسم لاهوت التاريخ . وبعبارة أخرى يمكننا القول إن أوغسطين ظل لاهوتيا خالصا حتى سقطت رومافتحول الى لاهوتى للتاريخ وقدم مذهبه فى "مدينة الله" . من أجل هذا قلت فى بداية هذا الفصل إن الاحداث التاريخية هى المصدر الحقيقى لنظرية أوغسطين عن المدينتيين ، أى أنه لولا سقوط روما لما صاغ أوغسطين كل لاهوته هذه الصياغة المحكمة فى عمل واحد ولاستمريعالج القضايا اللاهوتية المختلفة معالجة هادئة فى أعمال متتالية . "بفضل"سقوط روما إذن إنتظمت كل مفاهيم أوغسطين ومقولاته ونظرياته اللاهوتية المختلفةفى نسق واحد مترابط الأجزاء هو لاهوته للتاريخ .

وماذا عن فلسفة التاريخ ؟ ألن يكن أوغسطين أول من كتب كتابا عن التاريخ العالمى من بدايته فى الماضى حتى نهايته فى المستقبل ؟ وألا يسرى مفهوم هذا التاريخ فى كل معالجاته فى "مدينة الله " بالرغم من عدم طرحه

لهذا المفهوم بشكل واضح وواع ؟ وإذا كانت أجابتنا على هذين السؤالين بنعم الا أن الامر اليقيني أن أوغسطين لم يكن لديه تصور واضح عن "فلسفة" لهذا التاريخ العالمي أذ كان كل ما يعنيه أن يكون لديه تصور واضح عن "الحكمة" المسيحية لهذا التاريخ . فنقطة إنطلاقه إنه لولا العقيدة لما عرفنا تاريخا عالميا موحدا لكل الانسانية فهي وحدها التي بإمكانها الكشف عن أصله ومساره وغايته .الوحي وليس العقل هو مصدره ، ولذا فما قدمه هو لاهوت للتاريخ وليس فلسفة له (٤٦) .

وإذا كان من حقنا بناء على ما تقدم أن ننكر على أوغسطين شرف تأسيس فلسفة التاريخ فإن من حقه علينا أن نقول إنه كان ممهدا لها ، فإليه يرجع الفضل في تحديد لأول مرة كل المشاكل وقضايا التاريخ والفكر التاريخي . وإذا كان قد عالج هذه المشاكل والقضايا معالجة عقائدية وليس معالجة عقلانية فلسفية ، فقد مهد الطريق لفلاسفة التاريخ الذين أتوا بعده فطرحوا ذات القضايا التي أثارها وإن فعلوا ذلك في دائرة الفلسفة وليس في دائرة اللاهوت مثله .



هوامش الفصل الرابع

1- Fustel de Coulanges: La cité antique,Librairie Hachette,28 éme edlition , Paris 1924 , pp .147-148

٢ – بيوري (ج.ب) : التقدم ، ترجمة أحمد حمدي محمود ، مراجعة أحمد خاكي ، المجلس الاعلى للثقافة ، القاهرة ١٩٨٢ ، ص ٤٤ – ٤٥

3-Gilson (Etienne):les métamor phoses de la cité de Dieu , publications universitaires de Louvain , Librairie Philosophique de J.Vrin paris 1952 , f.f.7-8

4 - Guitton (Jean), le temps et l´éternité chez plotin et Saint - augustin,Boivin etcie ,Editeurs,Paris 1939,pp 287 - 288

5- Gilson: opcit,p7a`10

6- Ibid:p.9á

7- Gilson (Etienne): Introduction àlétude de saint Augustin,librairie philosophique Jvrin, Paris1931 , pp237-238.

8- Gilson:les méta morphoses, p,12`a15.

9- Béde (griffiths) :Expérience chrétienne.Mystique Hindoue,traduit de l`anglais par charles H,de Brantes , Rencontres,Editions du cerf,paris 1983 ,p.124.

10 - Ibid :p.149

11- Gilson :opcit, P.17

12- Bède : Opcit,p123

13 - gilson :opcit .p17

14 - Béde : Opict,p123

15 - Labriolle (Pierre de): la réaction paienne ,l`Artisan du live , Paris 1934 , p. 112 á 117 .

16 - Ibid: p.118

17 - Ibid :p.119-120

18 - ibid :p.121

19 - Ibid:p.168

20 - Ibid : p.161á 164

21 - Copleston(F)Histoire de la philosophie,la philosophie médievale d`Augustin `a Scot.Casterman,paris1264,pp35 - 36

22- Harnack: Porphyrus :"gegen die christen" 15 Bucher,zeugnisse,Fragmente und Referate, Berlin 1916,lib.I,frag .no 15,dans Labriolle :Opcit,p25

23 - Labriolle : Opcit p 258a263

24 - Harnach :lib ,I,frag. no. 81-82dans Labriolle: Opcit, p.276a` 278

25 - Labriolle : Opcit P. 265

26 - Ibid : P. 223 a` 295

27 - Vidal (L´Abbé) : Introduction de la traduction de la cité de Dieu , Avignon 1930 , p. 13 , 17 , Labriolle : opcit p. 521 á 523 ; Gilson : les métamorphoses , pp. 28 - 29 .

28 - Gilson : Les métamorphoses , p. 30 .

٢٩ – توشار (چان) : بمعاونة لويس بوردان ، بيارجانين ، جورج لافو . جان سيرينلي : تاريخ الفكر السياسي ، ترجمة د. على مقلد ، الطبعة الثانية ، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ١٩٨٣ ، ص ١٠٦ .

30 - Sain Augustin : Epist : 136 dans Gilson : Opcit , p. 30 .

31 - Introduction de la Cité de Dieu : p. 13 , 17 ; Dawson (christopher) : St , Augustine and his age , in d´Arcy and Others : Saint Augustine , Meridiam Books New York 1957 , p. 44 .

32 - Saint Augustin : Retractiones , Lib . 11 , ch . 43 , dans Introduction de la Cité de Dieu : p. 18 .

33 - Ibid : P. 19

34 - Gilson : opcit , p. 33 .

35 - La Cité de Dieu : V , 12 , p. 80 . IV , 15 , p. 89 .

36 - ibid : V, 12 pp. 84 - 85 .

37 - Ibid : 11 , 2 9 , p. 61 .

38 - Ibid : V , 21 à 23 , p. 104 à 107 .

39 - sermon 8 , 105 , dans Labriolle : Opcit , p. 463 .

40 - La cité de Dieu : V , 22 , p. 105 .

41 - Ibid : 11 , 29 , p. 70 .

42 - Ep . 111 , ch . 138 , dans Labriolle : Opcit , p. 138 .

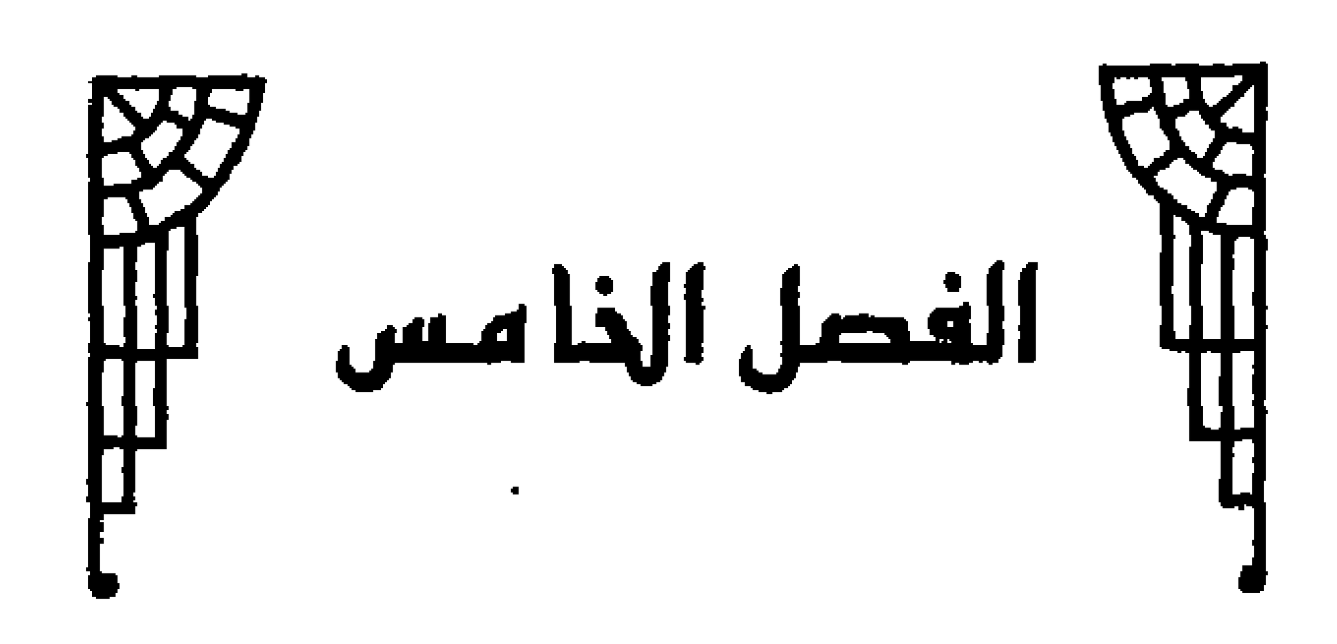
43 - La Cité de Dieu : V , 21 , p. 104 .

44 - Ibid : V , 16 à 18 , p. 89 á 12 .

45 - Dawson (Christorpher) : St Augustine and his age , in D'Arcy and Others : Saint Augustine , p. 44 .

46 - Padovani (Umberto) : Filosofia e teologia della storia , Morcelliana , 1953, p. 9 à 23 .





الفصل الخامس

ازدواجية الانسانية ، المدينتان

عندما سعى أوغسطين لتفسير صيرورة التاريخ لجأ مرة أخرى لمفهومه السحرى الذى حل به كل مشاكله اللاهوتية التاريخية كما سبق أن بينت ، وأعنى به مفهوم الإزدواجية . خلق الله الإنسانية بحيث تكون وحدة واحدة ، ولذا تصور لنا العقيدة خلق الله للإنسان بأنه خلق بداية آدم ، ثم خلق حواء من أحد ضلوعه تأكيداً على مفهوم الوحدة . فلما أخطأ آدم ازدوجت هذه الوحدة إلى عنصرى الخير والشر اللذين أصبحا يتنازعان آدم ، أى أن آدم أصبح يرمز لوحدة الإنسانية الأصلية ولازدواجها إلى عالمين أو كيانين أو مدينتين هما مدينة الله التى يسطر عليها ويتحكم فيها حب الله ، ومدينة الأرض أو الشر التى يسيطر عليها ويتحكم فيها حب الدنيا ، ذلك الحب الذى أفسد ارادة آدم الطيبة التى فطره الله عليها فلحقت به الازدواجية . وتجلت هذه الازدواجية بشكل واضح على أثر قتل قابيل لهابيل . إذ أصبح هناك شخصان متمايزان يمثل كل منهما احدى المدينتين بعد أن كانت الازدواجية حبيسة فى آدم . ولا يعنى تمايز قابيل وهابيل أنهما يكونان ثنائية إنما هما يكونان ازدواجية لإنتمائهما أصلاً لوحدة واحدة هى آدم أبو الإنسانية ، وتاريخ الإنسانية كله كما يصوره أوغسطين ما هو إلا تاريخ الجدل بين عنصرى هذه الازدواجية الانسانية .

ا - وحدة البشرية :

خلق الله الانسانية وحدد لكل فرد من أفرادها دورا عليه أن يلعبه فى التاريخ ذلك التاريخ الذى يعلم الله بعلم مسبق كل تفاصيله. التاريخ إذن دراما واحدة طويلة متشابكة الأحداث : هذا هو تصور المسيحية للتاريخ والذى أبدع أوغسطين فى توضيحه . ومثل هذا التصور لا يمكن أن تقوم له قائمة إلا بتصور آخر هو تصور وحدة الإنسانية . ولقد سبق أن عرضنا لتصور هذا المفهوم فى اليهودية . وصحيح أن اليهودية سرعان ما غلبت على هذا المفهوم مفهومًا آخر أقل شمولية هو مفهوم شعب الله المختار ، إلا أن مفهومها عن وحدة الإنسانية بقى محفوظًا فى السفرين الأولين من العهد القديم ونعنى بهما سفر التكوين وسفر الخروج . أما المسيحية فقد أعادت مفهوم وحدة الإنسانية للصدارة لتجعل من المسيح مخلصًا للإنسانية كلها . ولقد أخذ القديس بولس على عاتقه بلورة هذا المفهوم ، ونصوصه فى هذا المجال عديدة ومنها على سبيل المثال " من أجل ذلك كأنما بإنسان واحد دخلت الخطيئة إلى العالم وبالخطيئة الموت وهكذا إجتاز الموت إلى جميع الناس إذ أخطأ الجميع » (رسالة بولس الرسول إلى أهل روميه : الاصحاح الخامس ، الآية ١٢) .

استوحى أوغسطين بولس ووظف كل تفاصيل مفهوم وحدة الإنسانية فى نظرية مهد بها لنظريته عن المدينتين . يقول فيما يشبه المبدأ " كل الجنس البشرى أصله انسان واحد خلقه الله فى البداية "[١] ولقد كرر هذه الفكرة فى عدة مواضع فى الكثير من مؤلفاته . وبمهارة المتمرس على فنون الجدل وعلى الدفاع عن المسيحية يستخدم فكرة خلق الله لآدم وحده فى البداية لإثبات أن الله خلق الإنسانية اجتماعية بطبيعتها . ويبدو أن ثمة تناقضًا فكيف يخلق الله إنسانًا واحدًا ليجعل الجنس المنحدر منه اجتماعيًا بينما

خلق سائر الحيوانات أزواجًا ولكنه بوضح فكرته فى نص رائع البناء . يقول " لقد خلقه ... وحيداً ومنفرداً ، لا ليتركه فى عزلته بعيداً عن كل تجمع إنما ليغرس فيه بشكل أعمق الوحدة الاجتماعية والرابطة الودية الى تأتى من رابطة القرابة التى تربط بين كل البشر من خلال الحب أكثر مما تأتى من التشابه فى الطبيعة ، ولذلك لم يرد خلق المرأة رفيقته مثلما خلق الرجل بل خلقها منه حتى ينحدر الجنس البشرى من إنسان واحد "[٢] خلق الله إنسانًا واحداً وحيداً إذن فى البداية حتى يشعر بإحتياجه للآخرين فيسعى لتكوين مجتمع بدافع من الحب . لقد خلق الله الإنسان وبداخله نزعة لتكوين مجتمع وهذه النزعة هى الحب . الحب إذن هو أساس الوحدة الإنسانية . ومع قابيل وهابيل ابنى آدم إنشطرت الإنسانية إلى " مجتمعين أشبه بالمدينتين "[٣] إحداهما هى مدينة الله والخير والأخرى مدينة الأرض والشر، أى اختفت هذه الوحدة الأصلية[٤] . ويستعين بالكتاب المقدس وبصوره التاريخية الرمزية ليعبر عن ضياع وحدة الإنسانية . كان البشر جميعهم يتكلمون لغة واحدة ثم غضب الله منهم عندما بنوا برجًا ترتفع قمته للسماء تحديًا له ، فقرر الله أن يعاقبهم بأن فرقهم إلى أمم لكل أمة لغة . وهذه المدينة التى تحدت الله هى بابل وفقًا لما جاء فى الكتاب المقدس فى سفر التكوين . ويلجأ أوغسطين للتأويل ليتبين دلالة هذا الحدث . إن بابل معناها الخلط Confusio والخلط عند أوغسطين هو التشتت ، وجوهره الإنقسام والتعدد الذى يتناقض والنظام Ordo والوحدة . إزداد إنقسام الإنسانية إذن فلم يعد يقتصر على توزع أبنائها بين مدينتين بل اتسع بحيث تفتت الإنسانية إلى عدة أمم تتكلم لغات عدة . ويؤكد أوغسطين أن الله صنع هذه القسمة " بوسائل خفية علينا غامضة "[٥] أى أنه لم يسع إلى تفسير وتوضيح تحول الإنسانية من الوحدة إلى التشتت والإنقسام بل حرص على

العكس فى معالجته لهذا التحول على إحاطته بغلالة من الغموض والسرية بإعتباره من شئون إرادة الله الخفية علينا .

وبالرغم من إنقسام البشر منذ قابيل وهابيل ، وهو الإنقسام الذى تضاعف على مر التاريخ ، إلا أن ثمة وحدة باطنية أصلية تجمع بينهم عبر التاريخ وتجعل منهم انسانية واحدة ، وتجعل تاريخهم فى نهاية الأمر تاريخًا واحدًا . ومفهوم وحدة الإنسانية وإتصالها عبر التاريخ الذى أعطاه أوغسطين صياغته الفكرية ، مفهوم سيسرى فى تاريخ الفكر من بعده من خلال عدد من المفكرين تأولوه تأويلات مختلفة ووظفوه بصور متنوعة فى مذاهبهم . ولعل أبرز هؤلاء وأشهرهم أوجست كونت الذى اعتبر الإنسانية وحدة متصلة عبر التاريخ ولذا فهى ممتدة فى الماضى وفى المستقبل . ومما هو جدير بالذكر أن أوجست كونت جعل من " مدينة الله " جزءًا من المكتبة الوضعية التى تتكون من ثمانى وخمسين جزءًا(٦) .

كان الحب هو علة ازدواج الإنسانية الواحدة إلى مدينتين ، فبعد أن كان آدم لا يحب ولا يتطلع إلا لله ، تعلقت نفسه بأمر آخر فأصبح يتنازعه حبان: حب الله وحب ما عدا الله . هذه المقولة التى ورثتها المسيحية عن اليهودية، والتى عبر عنها فى العهد القديم بقصة الخطيئة وطرد آدم وحواء من الجنة، بالغت المسيحية فى العناية بها لأهميتها فى تفسير كل تاريخ البشرية ومصيرها ، مما جعل أوغسطين يتوقف عندها طويلاً محللاً ومبلورًا ومحددًا . ولقد أدرك أن مفتاح التفسير هنا هو مفهوم الحب فجعله بداية تفسيره .

٢ - الحب :

قلنا أن أوغسطين ذهب إلى أن دعامة الحياة الإنسانية الاجتماعية هو احتياج الإنسان لأخيه الإنسان . إلا أن أوغسطين لم يستخدم مصطلح

الاحتياج الذى درج على استخدامه فلاسفة المجتمع إنما إستخدم مصطلح آخر أكثر دقة وأكثر تعبيراً عن فكره ألا وهو مصطلح الحب . أخذ أوغسطين عن أفلاطون فكرة أن الحب Eros هو القوة الديناميكية أو المحركة للنفس الإنسانية والدافع لأفعالها ، وصاغها أوغسطين فيما يشبه القانون " إن قيمتى فى حبى "[٧] . جعل أوغسطين الحب إذن هو صانع كل الحياة الإجتماعية ، فهو الذى يحرك الإنسان ليحصل على ما يرغب فيه . على أن الإنسان قد يرغب فى الأمور كغايات فى حد ذاتها وقد يرغب فيها كوسائل يستعين بها للحصول على غايات أبعد . وكل الأمور منتظمة فى رأى أوغسطين فى نسق أو نظام Ordo أو فى هيراركية بحيث يكون بعضها وسائل لما هو أسمى منها أى لغايات تكون هى بدورها وفقًا لموقعها فى الهيراركية وسائل لغايات أسمى . وعلى قمة النظام تتربع الغاية القصوى التى تسعى إليها كل الحياة المسيحية أى الغبطة أو السعادة القصوى المتمثلة فى حب الله . وهذه الغبطة هى المتعة الوحيدة الحقيقية وهى الغاية الوحيدة التى ينبغى أن يسعى إليها المسيحى . ويلخص أوغسطين هذه القاعدة المسيحية الجوهرية فى عبارة بليغة :

" المتعة لا تكون إلا بالله وحده " " Solo Deo Fruendum "

جاعلاً كل ما عدا الله وسيلة لتحقيق هذه الغاية القصوى ألا وهى السعى إلى الله للإستمتاع بحبه . ومحرك الإنسان الوحيد فى كل هذا أو دافعه هو الحب[٨] .

وكان طبيعيًا أن يجعل أوغسطين المعبر عن روح المسيحية الأمور الظاهرية المادية فى أسفل درجات الهيراركية ، أو بمعنى آخر أن يجعلها هى أدنى الغايات التى هى بالضرورة وسائل لغايات أسمى . هذه الأمور أو هذه الخيرات – ومنها الذهب والفضة – هى خيرات فى حد ذاتها لأن الله

هو خالقها والله لا يخلق إلا الخير . أما من حيث علاقتنا بها فهى قد تكون خيرًا وقد تكون شرًا . هى خير طالما نحن " نستخدمها " كوسائل لتحقيق غايات روحية أسمى ، وهى شر إذا سعينا إليها كغايات فى حد ذاتها وأردنا أن ننعم بها ونسينا أننا يجب ألا ننعم إلا بالله وحده ، وأن كل ما عدا الله يجب أن يكون وسائل لتحقيق تلك الغاية الوحيدة التى علينا السعى إليها كغاية فى حد ذاتها ألا وهى الغبطة .

وفى الهيراركية أو النظام تعلو ذواتنا والآخرون الأشياء المادية . وإذا كانت المسيحية قد حددت علاقتنا بالآخرين بأن وضعت مبدأ أننا يجب أن نحب للآخرين ما نحبه لأنفسنا ، فإن أوغسطين – الذى جعل رسالته إيضاح ما جاءت به المسيحية – عنى بتحديد هؤلاء الآخرين بل وبترتيبهم فى هيراركية تبدأ بأقرب الأقارب الذين يليهم الأهل فالأصدقاء ، فسائر البشر . علينا إذن أن نعرف كيف نحب أنفسنا لنعرف كيف نحب الآخرين[٩] .

وقد يتبادر إلى الذهن أن أوغسطين لابد وأنه ذهب إلى أننا يجب أن نحب فى الآخرين الجانب الروحى أى النفس فحسب بما أنها الجانب الأسمى فى الإنسان . إلا أن حقيقة موقف أوغسطين مختلفة عن هذا ومتفقة وروح المسيحية ، إذ تمسك أوغسطين فى هذا المقام مرة أخرى بذلك المبدأ المسيحى الجوهرى ألا وهو أن كل ما يخلقه الله خير ، وبما أن الله خلق أجسامنا فهى بالضرورة خير وليس علينا كراهيتها بل لابد من محبتها . ولا يفوته أن يستشهد بالقديس بولس فى قوله " فإنه لم يبغض أحد جسده قط بل يقوته ويربيه كما الرب أيضًا للكنيسة . لأننا أعضاء جسمه من لحمه ومن عظامه " (رسالة بولس الرسول إلى أهل أفسس : الاصحاح الخامس ، الآيتان ٢٩–٣٠) . جعل أوغسطين إذن حب الجسد مشروعًا على أن يكون

حبًا مناسبًا يأخذ مكانه فى " نظام الحب أى على أن يكون وسيلة لغاية أبعد هى حب " الذات " . وتفسيراً لذلك نقول إن الإنسان عند أوغسطين نفس وجسم ، والجسم ليس هو بالطبع أفضل عنصرى الإنسان إنما النفس هى التى تحظى بهذا الشرف . خلق الله الإنسان شبيهًا له ، على صورته ، وبما أن الله ليس جسداً فإن الإنسان لا يمكن أن يكون على صورة الله بجسده ، إنما هو كذلك بنفسه . من أجل هذا ينبغى ألا نحب جسدنا فى حد ذاته أى كغاية بل بإعتباره وسيلة لحبنا لنفوسنا . ويصل أوغسطين إلى هذه النتيجة المنطقية التى تتفق مع تصوره " لنظام " الحب المتداخل الوسائل والغايات : بما أنه يجب أن نحب الخيرات الظاهرية والمادية بإعتبارها وسائل لتحقيق غايات أسمى منها فإن حبنا للجسد يجب أن يكون وسيلة لحب أسمى هو حبنا للنفس(١٠) . وتمشيًا مع هذا المنطق وخضوعًا لهذه المبادىء يذهب إلى أننا يجب ألا نحب نفوسنا لذاتها إنما أن نحبها كوسيلة لتحقيق غاية أسمى ولبلوغ حب أعظم . أى أننا يجب ألا ننعم بنفوسنا بل أن نستخدمها . وبما أنه لا يوجد وسيط بين النفس والله فالإنسان الذى يستخدم جسده من أجل نفسه يجب أن يستخدم نفسه من أجل أن ينعم بالله(١١) .

وإذا طبقنا هذه المفاهيم على حب الآخرين نقول إن الإنسان بما أنه يجب أن يحب جسده من أجل نفسه ، وأن يحب نفسه من أجل الله ، وبما أننا يجب أن نحب الآخرين كما نحب أنفسنا فيجب ألا نحب فى الآخرين أجسامهم إلا من أجل نفوسهم وألا نحب هذه إلا من أجل الله . وينتهى أوغسطين بهذا إلى تصور لحياة أخلاقية واجتماعية لها قاعدة واحدة ووحيدة هى أن الإنسان الخير " يستخدم " كل الأشياء بما فيها نفسه من أجل الله، أى يحب كل الأشياء من أجل حبه لله أو وفقًا للتعبير المسيحى الشهير

" يحبها فى الله " . والوجه الآخر لهذه القاعدة هو أن الإنسان يحب الله فى كل الأشياء . وإذا نجح الإنسان فى تحقيق هذه القاعدة فإنه يحيا أكمل حياة خلقية ممكنة ، حياة كلها محبة وحرية . أما لماذا يحيا حياة كلها حرية فلأن الإنسان الذى يحقق هذه القاعدة الأخلاقية يشارك فى الحياة الإلهية التى لاتمنح للإنسان إلا باللطف الإلهى وحده . إن إرادة مثل هذا الإنسان تتجه فحسب لله (أى الغاية القصوى) الذى إذا قبلها منح اللطف لصاحبها ، مما يجعلها تتحرر من كل ما عداها ، لأنها لا تخضع إلا لله أما كل ما عداه فتستخدمه من أجله . والمقصود بكل ما عدا الله هو الثروات والخيرات المادية بكافة أشكالها ، والجسد والنفس ، والأجساد الأخرى ، والنفوس الأخرى . واللطف الإلهى وحده هو الذى يحرر الإرادة أو حرية الاختيار – والاثنان مترادفان عند أوغسطين – من ربقة الجسد ليربط الإنسان بغايته الأخيرة أى الغبطة ؛ وبذلك تتحقق لمثل هذا الإنسان الذى يستخدم كل شىء من أجل الله الحرية الكاملة . إن مثل هذا الإنسان يحيا حياة مسيحية وينعم بحرية مسيحية . وقد يعترض على مفهوم الحرية المسيحية هذا بأن الإنسان مكبل بالشريعة التى فرضها الله عليه ، وهو ما يعنى أنه ليس حرًا . ويرد أوغسطين على هذا الاعتراض مميزًا بين نمطين مختلفين لإتباع الشريعة . فالمرء يلتزم بها إما خوفًا من العقاب فى حالة عدم إتباعها ، وإما حبًا فى الله الذى أمر بها . وفى الحالة الأولى يتبع الإنسان الشريعة كعبد ، أى يتبعها وهو يشعر بالخضوع والعبودية وأما فى الحالة الثانية – تلك الحالة التى ينعم فيها الإنسان باللطف وبالتالى تملأه المحبة – فهو لا يخضع للشريعة خضوع المستعبد بل يهفو إليها حبًا فى الله، وهو ما يشعر معه بالحرية . فى الحالة الأولى تملأ الإنسان الخشية ، فى الحالة الثانية تملأه المحبة التى تلعب دور المحرك[١٢] .

والبشر عند أوغسطين وفقًا لما سبق نوعان فهم إما لا يشغلهم إلا تحقيق غاية واحدة هى الحصول على الغبطة بواسطة حبهم لله ، وإما لا يشغلهم إلا حبهم لذاتهم وهو ما يعنى حبهم للدنيا ومتاعها وتفضيلهم لهذه الأمور على الله . نوعية الحب هى التى تحدد نوعية الإنسان . يقول : " إذا ما سألنا إنسانًا عما إذا كان خيراً فإننا لا نسأله عما يعتقد ولا عما يعمل بل عما يحب "(١٣) . تصور أوغسطين أن تاريخ البشرية هو تاريخ الجدل بين هذين الصنفين من البشر أو بين ما سماه بالمدينتين مدينة الله ومدينة الأرض . ولقد عنى كل الباحثين الذين درسوا تصورات أوغسطين عن صيرورة التاريخ بهاتين المدينتين واعتبروا أن نظريته عنهما هى كل نظريته فى التاريخ . وحقيقة الأمر أن نظرية أوغسطين فى التاريخ نظرية ثرية للغاية وتشتمل على كل العناصر التى تجعل منها فلسفة فى التاريخ . وإن كنا نعتبر هذه النظرية فى التاريخ هى نظرية فى لاهوت التاريخ وليست فى فلسفة التاريخ فما ذلك إلا لأن صاحبها وظف لصياغتها العديد من المفاهيم اللاهوتية ، ولأن العناية بالتاريخ عنده لم تكن هدفًا فى حد ذاتها بل كانت مجرد وسيلة لتدعيم تصوراته اللاهوتية هذه . وما يعنينا تأكيده وهو ما سعينا لإثباته فى دراستنا هذه أن نظرية أوغسطين فى لاهوت التاريخ نظرية مكتملة الأركان فهى تشتمل على مفهوم دقيق لمحرك التاريخ وهو الله بالطبع الذى يحرك ارادات البشر وأفعالهم من خلال الحب الذى يفطرهم عليه . كما تشتمل هذه النظرية أيضًا على مفهوم دقيق لهدف التاريخ ألا وهو إكتمال مدينة الله فى آخر الزمان . وتشتمل كذلك على تصور شديد التعقيد لصيرورة التاريخ التى تتخذ شكل جدل بين قطبين متناقضين هما مدينة الله ومدينة الأرض . ونحن إذ ندرس نظرية المدينتين فى الصفحات التالية نفعل ذلك بإعتبارها نظرية ضمن عدة نظريات كون منها أوغسطين

لاهوته التاريخى وليس باعتبارها النظرية الوحيدة التى فسر بها التاريخ كما ذهب جل الباحثين الذين عرضوا لها .

٣ - مفهوم المدينة :

قبل أن نشرع فى عرض نظرية أوغسطين عن المدينتين يتحتم علينا أولاً تحديد مفهوم المدينة عند قديسنا . والأمر الجدير بالذكر أن أوغسطين لم يعالج أبداً فى كتابه " مدينة الله " مفهوم المدينة معالجة مجردة وعامة كما فعل الفلاسفة السابقون عليه ، إنما عالجه من خلال استدلالات ملتوية إذا كان ممزقًا بين عقله وإيمانه . ففى أحيان كثيرة كان إيمانه يتغلب على عقله فيحكم على التصورات الفلسفية للمفهوم بمعايير العقيدة مما يتيح لنا القول إن معالجته لهذا المفهوم لم تكن معالجة الفيلسوف الغير مكترث بالمسيحية (وهو أمر مستحيل فى حالة أوغسطين) ، ولا كانت معالجة المسيحى الغير حافل بالفلسفة ، إنما كانت معالجة مسيحى يقيّم الفلسفة ويعدل مفاهيمها أحيانًا فى ضوء العقيدة (١٤).

وبداية نقول أن المدينة عنده لم تكن مدينة ملموسة أى مجموعة من العمائر والحوائط والطرق والكبارى والأسوار إنما كانت مدينة انسانية أى مجتمعًا إنسانيًا . يقول عنها " المدينة ليست إلا مجموعة من البشر تجمع بينهم رابطة اجتماعية "(١٥) ، وأصبح لزامًا عليه تحديد معنى " الرابطة الاجتماعية " حتى يتضح مفهوم المدينة . ووجد عند شيشرون الذى كان يكن له اعجابًا شديداً تحديداً للرابطة الاجتماعية بأنها العدالة وبالتالى يصبح التعريف المقترح للمدينة أنها التجمع البشرى الذى يقوم على أساس العدالة. إلا أن أوغسطين وجد هذا التعريف عائمًا فضفاضًا فبدا له أن تحديد نوعية العدالة قد يزيد التعريف نفسه تحديداً ووضوحاً ، وانتهى إلى أن العدالة التى تقوم عليها المدينة لابد وأن تكون عدالة حقة . إلا أنه ما كاد

يبلغ هذا الحد حتى أدرك أن مثل هذا التعريف للمدينة لن ينطبق إلا على المدينة الوحيدة القائمة على العدالة الحقة ألا وهى مدينة الله ، بينما هو يريد تفسير تاريخ البشرية كله بمدينتين . كان لابد إذن من العزوف عن تعريف شيشرون تمامًا والبحث عن تعريف جديد مبتكر . وتوصل إلى التعريف التالى : أن المدينة هى شعب (بما أنها جماعة انسانية) " والشعب هو جماعة من الكائنات العاقلة التى يجمع بينها حب نفس الشيء "(١٦) . حدد إذن أوغسطين الرابطة الاجتماعية التى سبق لنا الحديث عنها بأنها الحب . وكان مثل هذا التعريف الصوفى الروحى للمدينة يتيح القول بأن ثمة شعوبًا ومجتمعات أو مدن بقدر ما هنالك من أنواع للحب . ومن بين كل المدن عنى أوغسطين بمدينتين هما مدينة الله ومدينة الأرض(١٧) .

٤ - المدينتان :

لو أعطينا اسم المدينة لكل من يجمع بينهم حب شيء واحد ، لكان لدينا من المدن بقدر ما هنالك من أنواع الحب الجماعى . وبما أن الإنسانية تنقسم وفقًا لنوعية الحب إلى قسمين كما سبق أن بيننا ، فإنه فى أمكاننا القول إن هناك مدينتين تنقسم إليهما الإنسانية كلها . يقول " وبالرغم من هذا التنوع الهائل فى الأمم المتعددة على الأرض ولكل منها عاداته وتقاليده ولغته وأسلحته وملابسه المتباينة للغاية ، فإنه يمكننا القول مع الكتاب المقدس أنه لا يوجد إلا فريقان من البشر أو مدينتان ؛ واحدة هى مدينة البشر الذين يريدون العيش وفقًا للجسد ، والأخرى مدينة البشر الذين يريدون العيش وفقًا للروح "(١٨) .

وفى معالجات طويلة وعديدة يجتهد أوغسطين بشتى التشبيهات والأمثلة فى إبراز الفارق بين المدينتين . أما أبناء مدينة الأرض فإن أهم خاصية مميزة لهم أنهم يسعون لغاية واحدة هى " السعادة الدنيوية على

الأرض"[١٩]. وهذه الغاية هي العامل المشترك الذى يجمع بينهم فى مجتمع واحد بالرغم من تنوع الأشياء التي يرغبون فيها وإختلافها . وشبق أبناء مدينة الأرض للأشياء المادية لا يهدأ وليس له حد . فما أن يلبون شهوة من شهوتهم حتى تبرز لهم شهوة أخرى عليهم إرضاؤها[٢٠] . ويطلق أوغسطين على أبناء مدينة الأرض إسمًا معبراً تمامًا عن حقيقتهم فهم الـ amari-cantes أى المياه المرة . وتفسيراً لذلك نقول أن أوغسطين كان يفسر الآية ٩ من الإصحاح الأول من سفر التكوين " وقال الله لتجتمع المياه تحت السماء فى مكان واحد ولتظهر اليابسة " بأن المياه فيها " ترمز للحياة الدنيا بكل مرارتها "[٢١] . وأبناء مدينة الأرض هؤلاء يحيون حياة الإنسان القديم Vetus homo أى حياة ما قبل الشريعة اليهودية ، أى ما قبل التمييز بين الخير والشر ، أى حياة الإنسان الأرضى . وفى لفتة بارعة يفرق أوغسطين بين أبناء مدينة السماء الحقيقيين وبين المؤمنين بالله الذين لا يجعلون الله هو غايتهم الوحيدة بل يجعلونه وسيلة لغاية أعظم بالنسبة لهم ألا وهى السعادة الدنيوية . وهؤلاء يعتبرهم أوغسطين من أبناء مدينة الأرض فى حقيقة الأمر، فمعيار التفرقة بين البشر هو نوعية الحب المتحكم فيهم كما سبق أن بينت . يقول " هذه هى خاصية المدينة الأرضية : عبادة الله أو الآلهة للتمكن بفضل عونها فى النصر (فى الحرب) أو فى السلم من التحكم فى الأرض لا بالمحبة التى تخلّص ، بل بالشهوة التى تسيطر . إن الخيرين يستخدمون الدنيا ليتمكنوا من التمتع بالله ، أما السيئون فيريدون استخدام الله ليتمكنوا من الإستمتاع بالدنيا، وأقصد بهؤلاء السيئين الذين يؤمنون بوجوده وبفاعلية عنايته فى الأمور الإنسانية . وذلك لأن هناك من هم أشد سوءاً وهم الذين لا يؤمنون بوجوده ولا بعنايته "[٢٢] . ونفس المعنى يؤكده فى اعترافاته مستخدماً تشبيه أبناء مدينة الأرض بالمياه المرة أو مياه المرارة

(فى مقابل تشبيه أبناء مدينة الله بالأرض العطشى لله) . يقول : " من الذى جمع فى كتلة وحيدة مياه المرارة amaricantes ؟ فكلها لها نفس الغاية : السعادة الزمانية ، الأرضية التى من أجلها يفعلون أى شىء مهما تنوعت إلى ما لا نهاية الدوافع التى تحركهم "[٢٣] . ومدينة الأرض هذه Ci-vitas terrena ليست مغتربة على هذه الأرض فى هذا العالم فهو مجالها الذى تجد فيه راحتها وسعادتها[٢٤] .

أما مدينة الله Civitas Dei فهى تضم بين جنباتها كل الذين يربط بينهم حب الله ، أى كل الذين يعيشون عيشة الإنسان الجديد Novus Homo الملتزم بشريعة الله . يقول " قسمنا الجنس البشرى إلى طائفتين :أولئك الذين يحيون حياة الإنسان ، وهؤلاء الذين يحيون حياة الله وأطلقنا على الفريقين إسمًا رمزيًا هو المدينتان ونعنى بهما مجتمعين بشريين أحدهما قدر له أن يعيش للأبد مع الله ، والآخر قدر له أن يتحمل عذابًا أبديًا مع الشيطان"[٢٥]. وهو يكرر الحديث عن هذه القسمة في العديد من المواضع فى مؤلفاته[٢٦] . والمدينة عنده كما هو واضح من نصوصه العديدة " ليست إلا مجموعة من البشر تجمع بينهم رابطة اجتماعية "[٢٧] هى رابطة الحب، وهو ما يعنى أن الشعب والمدينة أمر واحد فى حقيقة الأمر عنده . والمدينة إذن هى مجتمع روحى (صوفى) Societas Mystica لا مدينة واقعية ملموسة . ولا نجد عند أوغسطين نصًا وحيدًا يمكن أن يوحى بأن المدينتين عنده مدينتان ملموستان، فلم يحدث أبدًا أن أشار إلى عناصرهما المعمارية من قبيل الحوائط والأسوار والساحات والأبواب .. إلخ .. وهو عندما يشير إلى بابل وروما وأورشليم فهو يفعل ذلك باعتبارها رموزًا . فبابل وروما ترمزان عنده لمدينة الأرض ، أما أورشليم فترمز لمدينة الله[٢٨] . ولذا فمن حقنًا القول أن بعض الباحثين عندما تصور أن المدينة عند أوغسطين هى

" دولة تقوم فى مدينة وما يجاورها من ريف أو ما يتبعها " [٢٩] غاب عنه حقيقة مفهوم أوغسطين للمدينة . وأغلب الظن أن سبب هذا الخطأ هو الرجوع للمعنى القاموسى للمصطلح . لقد قالها أوغسطين صراحة : " حبان صنعا هاتين المدينتين " .

"Fecerunt itaque civitates duas amores duo" [٣٠] .

ولقد رمز أوغسطين لمدينة الله بأورشليم والتى تعنى لغويًا " رؤية السلام " أو " المدينة الخالدة " أو " شعب المؤمنين " ، ولمدينة الأرض ببابل والتى تعنى لغويًا البلبلة والتشتت أو الخلط أو " شعب الغير مؤمنين " وفعل ذلك عن عمد لإيضاح مفهومه عن المدينتين . يقول " لقد علمت بوجود مدينتين متداخلتين ومتميزتين الواحدة عن الأخرى ، هاهنا ، جسمًا وقلبًا ، وباقيتين على هذا الحال على مر الأجيال ،: إحداهما تعنى السلام الآن ، وتدعى أورشليم ، والأخرى تفرح بالسلام الزمنى وتدعى بابل . بابل تعنى البلبلة ، وأورشليم تعنى رؤية السلام . هاتان المدينتان هما وليدتا حبين إثنين : أورشليم وليدة حب الله وبابل وليدة حب العالم "[٣١] .

وإن كانت المدينة الأرضية لا تطابق الدولة فإن العلاقة بينها وبين أى دولة أوثق من العلاقة بين مدينة الله والدولة . ولعل مما يوقع قارىء أوغسطين فى حيرة أن العديد من نصوصه تحدث عن دول وممالك هذا العالم باعتبارها تنتمى لمدينة الأرض ، وتطلق على الدولة اسم المدينة فى كثير من الأحيان كأن تقول عنها " هى مدينة هذا العالم " " Civitatem Mundi Huius " . وأعظم دولتين عنده هما أشور تليها روما ، الأولى فى الشرق والثانية فى الغرب . وهو يتحدث عنهما فى " مدينة الله " (الكتاب الثامن عشر ، الفصل الثانى) باعتبارهما جزءًا من مدينة الله قاصدًا بهذا أن روح سياستهما وتوجهاتهما العامة ، مما يجعلهما تنتميان لمدينة الأرض من حيث هما

كيانات سياسية ، دون أن يعنى هذا أنهما كبشر تنتميان لهذه المدينة . بل حرص أوغسطين على الإشارة إلى أنه قد يكون من بين قادتهما أنفسهم من ينتمى لمدينة الله [٣٢]. ولذا فلابد من الرجوع لروح مذهب أوغسطين وعدم التسرع فى فهم مثل هذا النص " أليست الممالك - إذا استبعدنا عنصر العدالة - إلا تجمعات هائلة من القراصنة ؟ وأليست جماعات القراصنة إلا ممالك صغيرة ؟ " [٣٣] .

وكان منطقيًا أن ينسب أوغسطين مدينة الأرض للشيطان حتى يبرز المقابلة بينها وبين مدينة الله وإن فعل ذلك فى مرات معدودة حصرنا منها خمس ، أربع منها فى مدينة الله ، أهمها ما قال فيها " ولهذا ، فإن الشيطان أمير المدينة الفاسدة ، بالرغم من استخدامه لشركائه ضد مدينة الله المرتحلة فى هذا العالم ، ليس لديه المقدرة على ايذائها "[٣٤] . أما المرة الخامسة ففى كتابه " الموجز " عندما قال " ولكن بعد البعث عندما ينتهى الحساب الختامى ، ستتحدد الحدود بين المدينتين وإحداهما تنتمى للمسيح una scilicet christi والأخرى للشيطان altera diaboli "[٣٥] . وبالرغم من أن نصوص أوغسطين خير دليل على أن قديسنا اعتبر الشيطان أمير لمدينة الأرض فإن بعض الباحثين ينكرون ذلك بدعوى أن الشيطان لا يمكنه أن يكون إلا عدواً للإنسان فحسب أما الزعم أنه عدو لله فنوع من التطاول وتجاوز الحدود اذ يجعل ذلك منه ندا لله . ولأن الشيطان ليس ندا لله فليس فى إمكانه أن يرأس مدينة هى مدينة الأرض المقابلة لمدينة الخير التى يرأسها الله [٣٦] .

ولا يمكن اعتبار مدينة الأرض هى مدينة الشر لأن الشر عند أوغسطين نقص فى الوجود وليس مبدءًا إيجابيًا وبالتالى لا يصلح أساسًا لمدينة تنسب له[٣٧] . لقد اختار أوغسطين تعبير " مدينة الأرض " للدلالة على المدينة

المقابلة لمدينة الله بعناية شديدة ، ولم يستخدم أى تعبير آخر للدلالة عليها إلا نادراً ، ولذا لا نملك إلا احترام هذا الاختيار ، وأى محاولة لتأويل النصوص بشكل مخالف من شأنها أن تنال من رؤية أوغسطين لتلك المدينة . وما كان يعنى أوغسطين حقيقة هو مدينة الله أما مدينة الأرض فلم يعنى بها إلا لأن المقابلة بينها وبين مدينة الله من شأنها أن تبرز حقيقة هذه بشكل أدق يقول "كان لابد من الإشارة إليها (لمدينة الأرض) بالقدر الذى تلقى المقارنة بينها وبين مدينة الله مزيداً من الضوء على هذه "(٣٨) .

ولقد حاول أوغسطين تتبع مسيرة مدينة الله تاريخياً منذ أول أبنائها على الأرض ، ونعى به هابيل ، ونجح فى ذلك حتى نوح والطوفان ، ثم حال ، صمت الكتاب المقدس دون تتبع هذه المسيرة . توقف أوغسطين وتساءل" هل وجدت ثمة آثار متصلة للمدينة المقدسة بعد الطوفان أم وجدت فترات تجديف فاصلة خلت من أى عابد لله الواحد الحق ؟ ليس من السهل اكتشاف ذلك فى نصوص الكتاب "(٣٩) . واضح تماماً أن مرجع أوغسطين التاريخى فيما يتعلق بمدينة الله هو الكتاب المقدس وحده . ليس هذا فحسب بل إنه عد هذا الكتاب هو النص الوحيد الذى يقدم لنا من خلال ما يقدمه من تاريخ ، صورة ما ستكون عليه الإنسانية فى المستقبل والغاية التى تسير إليها . إن التاريخ عند أوغسطين ليس مجموعة من الوقائع والأحداث ساهمت فى صنعها شخصيات ، إنما التاريخ فى حقيقته تجلى لخطة إلهية تتحقق حتماً، وتكون تجلياتها فى الماضى ، إشارة لما سيحدث فى المستقبل حتى آخر الزمان . إن التاريخ ليس تاريخاً عند أوغسطين إذا كنا نعنى بالتاريخ ما يصنعه البشر فى الماضى وفق اراداتهم . يقول " إننا نغوص فى أسرار الكتابات المقدسة تلك كيفما نستطيع وننجح فى معرفة البعض أكثر مما ننجح بالنسبة للبعض الآخر ، إلا أننا نؤمن يقيناً أن هذه الوقائع لم

تتحقق ولم نذكر إلالأنها صورة أحداث المستقبل التى لا ترتبط إلا بالمسيح وبكنيسته ، أى بمدينة الله . إن التنبؤ بهذه المدينة وجد منذ بداية الجنس البشرى ، وهو تنبؤ نراه يتحقق بكل جوانبه "(٤٠) . التنبؤ بمصير التاريخ إذن لا يكون بالرجوع لمسيرته وبالاعتماد عليها لإستقراء المستقبل ، إنما يكون بالرجوع لما قبل التاريخ نفسه أى لخلق الله للإنسانية وهو ما يعنى أنه لا يكون إلا بالرجوع للكتاب المقدس ، ولما جاء فيه من تصورات عقائدية .

ومدينة الله هى جسم المسيح الذى ينمو مع الأيام حتى يكتمل نموه فى الوقت المحدد له سلفًا . فكل جيل ، وكل عصر ، وكل حضارة ، تساهم فى النمو من خلال المسيحيين الحقيقيين أبناء مدينة الله الذين ينتمون للقطيع ، واكتمال مدينة الله هو نهاية التاريخ . تلك الفكرة المسيحية الأصيلة أحسن أوغسطين صياغتها بإحكام شديد ، ولقد استخدم أوغسطين تشبيه الإنسان الواحد ، أو جسم المسيح الذى ينتشر فى كل الأرض والذى ينمو على مر العصور ، ليعبر عن مفهوم وحدة مدينة الله. وتلك الوحدة كما سبق أن قلنا دعامتها الحب المشترك الذى يشارك فيه كل أبناء مدينة الله ذلك الحب الذى حدده المسيح " وسأله واحد ... يا معلم أية وصية هى العظمى فى الناموس. فقال له يسوع تحب الرب إلهك من كل قلبك ومن كل نفسك ومن كل فكرك . هذه هى الوصية الأولى والعظمى . والثاني مثلما تحب قريبك لنفسك " (متى : الاصحاح ٢٢ ، الآيات من ٣٥ إلى ٣٩) ولقد صاغ أوغسطين هذه الفكرة بما يخدم مفهومه عن مدينة الله . إن أبناء مدينة السماء " هم أخوة فى سلام دائم لا يتحكم فيه حب الإرادة الشخصية والخاصة بل تسوده تلك الفضيلة التى تجعل الجماعة قلبًا واحدًا والتى تحقق الوحدة الكاملة ألا وهى طاعة التقوى "(٤١) .

ولقد شاع بين الباحثين أن مدينة السماء تتكون فى رأى أوغسطين من

الذين أنعم الله عليهم بنعمة الخلاص فأخرجهم من كتلة البشرية الآثمة إلا أن حقيقة الأمر غير ذلك، فمدينة السماء تتكون عنده فضلاً عن هؤلاء من الملائكة الذين لم يبتعدوا أبداً عن الله . وإذ كنا نستخدم فى معالجتنا تعبير مدينة الله للدلالة على البشر من أبنائها دون الملائكة فذلك لأنهم هم الذين يعنونا فى معالجتنا للاهوت التاريخ , ويطلق أوغسطين أحيانًا على أبناء مدينة السماء " الذين يريدون الحياة الروحية "[٤٢] اسم أبناء الله . يقول عنهم " إن أبناء الله Filii Dei يصارعون الموت طوال حياتهم الفانية "[٤٣] . وهؤلاء ما أصبحوا كذلك إلا بفضل اللطف الإلهى الذى يستحيل علينا إدراك حكمته ، كما يستحيل عليهم طوال حياتهم على هذه الأرض معرفة ما إذا كانوا من أبناء مدينة الله أم لا . وهم لا يستطيعون كذلك التعرف على أمثالهم لأن التفرقة بين أبناء مدينة الله وأبناء مدينة الأرض أمر مستحيل بالنسبة للبشر . يقول " إن التفرقة ليست ممكنة إلا لرؤيتك النفاذة يا إلهى.. فإنك تعرفهم (أبناء مدينة الله) ، ولقد صنفتهم ، وحددتهم فى خططك الغامضة قبل أن تخلق السماء "[٤٤] . والتمييز بين المدينتين لا يتحقق إلا فى نهاية الزمان ؛ فطوال الحياة الدنيا قد يكون بعض من ينتمون لمدينة بابل ظاهريًا لكونهم من أهل السلطة المرتبطة فى الأذهان بالأمور الدنيوية، قد يكونون فى حقيقة الأمر من أبناء مدينة الله ، أى من أبناء أورشليم . وعلى العكس من ذلك قد يكون بعض من ينتمون لمدينة الله ظاهريًا لأنهم من رجال الكنيسة ، قد يكونون فى حقيقة أمرهم من أبناء مدينة الأرض . إلا أنه بالرغم من استحالة التمييز بين المدينتين فى هذه الدنيا من قبل البشر ، فإن ثمة خطًا فاصلاً حاداً بينهما فى حقيقة الأمر بحيث لا يمكن لأحد أن يكون فى آن واحد عضوا فى كلتى المدينتين[٤٥].

وأبناء مدينة السماء لا فضل لهم فى كونهم كذلك ، فالله هو الذى - لأسباب نجهلها - أنعم عليهم بلطفه دون سواهم، أى دون من تركهم

منغمسين فى الخطيئة . يقول " إن أم أبناء مدينة السماوات هى اللطف الذى خلص الطبيعة (الإنسانية) من الخطيئة "(٤٦) .

وكما ميز بين المدينة السماوية الأبدية المستمرة حتى الآن وبين جانبها المتجلى فى أبناء لها يعيشون فى الحياة الدنيا فى كل لحظات التاريخ مما يجعل دنيانا لا تخلو أبداً عبر التاريخ من أبناء للمدينة السماوية ، ميزكذلك بين الكنيسة التى هى قوام هذه المدينة وجسم المسيح، وبين الكنيسة المرئية التى تتحقق فى التاريخ ، مع ملاحظة أنه لا يمكن الجزم بأن كل أبناء هذه الكنيسة المرئية أبناء لمدينة الله إذ أن بعضهم كما سبق أن بيننا ، قد يكون فى حقيقته من أبناء مدينة الأرض . أوغسطين لم يطابق إذن أبداً بين الكنيسة المرئية ومدينة الله ، بل ميز بينهما بوضوح . فالكنيسة على الأرض عنده هى المملكة المناضلة التى يختلط فيها الخيرون بالسيئين أما كنيسة االسماء أو مدينة السماء فهى لا تحتوى إلا على الخيرين(٤٧) .

٥ - جدل المدينتين :

ذهب أوغسطين كما سبق أن بيننا إلى أن البشرية انقسمت منذ آدم بالقوة وبدءاً من قابيل وشيث بالفعل إلى نوعين من البشر : نوع يحب الله ويضحى من أجله بكل شيء ، وهو يكون مدينة الله ، ونوع يحب الذات والدنيا ومتاعها ، ويضحى من أجلها بكل شيء حتى بالله ، وهو يكون مدينة الأرض ، ولقد جعل أوغسطين شيثًا رمزًا لمدينة الله بدلاً من هابيل مع أنه الأحق بهذا الشرف ، وذلك حتى يضفى معقولية على تأويل التاريخ . فكيف يمكن الإدعاء أن هابيل كان هو رأس مدينة الله ، وهو الذى قتل قبل أن ينجب أى لم تكن له ذرية ؟ وكان الحل هو جعل شيثًا الذى أنجبه آدم بعد مقتل هابيل هو رمز هذه المدينة إذ كانت له ذرية . يقول " إن سلسلتى الأجيال التى تبدأ الأولى من شيث والأخرى من قابيل تمثلا بنظاميهما

المنفصلين المدينتين المعنيتين هنا : المدينة السماوية الغريبة على هذه الأرض، والمدين الأرضية التى لا رغبة لها ولا تتوق إلا لمباهج الحياة "(٤٨) .

والمدينتان متزامنتان فى هذه الحياة الدنيا تعيشان زمنًا واحداً . هو ما يسميه بالعصر الرديء malus saeculum قاصداً به بالطبع عصر ما بعد الخطيئة . يقول " إن كل المساحة الزمانية التى يطلق عليها اسم العصر المليئة بوفيات الموتى وميلاد الذين يلونهم تكوّن مسار هاتين المدينتين "(٤٩) وهما مختلطتان بشدة كما سبق أن قلنا عند حديثنا عن استحالة التمييز بينهما فى هذه الحياة الدنيا . يقول فى نهاية " مدينة الله " " لننه أخيراً هذا الكتاب ولنوقف هنا مقالنا والبيان الكافى فى رأينا للمسار الزمانى للمدينتين، المدينة السماوية والمدينة الأرضية المختلطتين من منبعهما إلى نهايتهما "(٥٠) .

وكما أجمع الباحثون على تقسيم أوغسطين للبشرية إلى نوعين مختلفين منذ بداية تاريخها على الأرض أجمعوا كذلك بشأن نوعية العلاقة التى تربط بينهما إذ رأوا أنها علاقة صراع . ولقد تبين لنا أن كثيراً من نصوص أوغسطين فضلاً عن روح مذهبه يصطدمان بهذا الإجماع ويختلفان فى الحقيقة عنه . وكعادتنا نرى ضرورة تأصيل تصور العلاقة بين المدينتين فمن شأن ذلك إيضاح حقيقته عند أوغسطين أول منظرى التاريخ فى المسيحية .

إن تصور المدينتين المختلطتين الواحدة بالأخرى بشدة تصور مسيحى أصيل تحدث عنه المسيح طويلاً وتكررت الإشارة إليه فى الأناجيل مع إستخدامات التشبيهات لتوضيح مدى الاختلاط بينهما . ولعل تشبيه اختلاط المدينتين باختلاط الزوان بالقمح هو أكثر التشبيهات شيوعًا فى الأناجيل على سبيل المثال فى إنجيل متى فى الاصحاح ١٣ : الآيات من ٢٤ إلى ٣٠، والآيات من ٣٦ إلى ٤٣) . ومن التشبيهات الشائعة أيضًا تشبيه اختلاط

المدينتين باختلاط السمك الجيد بالسمك الردىء فى شباك الصيد (انجيل متى الاصحاح ١٣ : الآية ٤٧ إلى ٥٠ ، وانجيل يوحنا فى الاصحاح الحادى والعشرين : الآيات من ١١ إلى ١٤) . ولقد أكثر أوغسطين من الرجوع إلى هذه التشبيهات فى أعماله وفى مواعظه المناهضة للدوناطيين ولأنصار بيلاجيوس . ويرجع الفضل للقديس بولس فى صياغة وبلورة مفهوم اختلاط المدينتين هذا ، بعد أن أدخل عليه تحويراً جوهرياً تمثل فى ابراز مدينة السماء وتهميش مدينة الأرض. ولقد فعل بولس هذا بهدف إعلاء شأن الوحدة التى تربط بين المؤمنين المسيحيين فى رابطة أقوى من كل روابط الأرض وعلى رأسها الروابط القومية . يقول فى رسالته إلى أهل غلاطية (الاصحاح ٣ ، الآيات ٢٦ إلى ٢٨) " لأنكم جميعًا أبناء الله بالإيمان بالمسيح يسوع ... ليس يهودى ولا يونانى ليس عبد ولا حر ليس ذكر ولا أنثى لأنكم جميعًا واحد فى المسيح يسوع " . كان بولس يهدف إلى استبدال الرابطة العقائدية بالرابطة الوطنية أو القومية . لقد استلهم بولس التصور الرواقى للمدينة ذلك التصور الذى لا يعترف بالحدود الجغرافية ولا بالفوارق الاجتماعية والجنسية(٥٢) . وجاء أوغسطين ليكمل بلورة هذا المفهوم المسيحى الأصل ، البوليسى التطوير فعنى عناية بالغة بتحديد العلاقة بين المدينتين عبر التاريخ . وللوقوف على حقيقة تصور أوغسطين لهذه العلاقة لابد من التدقيق فى المصطلحات التى استخدمها صاحب مدينة الله لتصويرها ، خاصة وأن أوغسطين كان ذا عناية بالغة بالمصطلح ، وبالتحليل اللغوى ، وبالتفسير المعتمد على التأويل . ولقد عبر عن طبيعة هذه العلاقة فى العديد من نصوصه، نختار أهمها وأوضحها . يقول " هاتان المدينتان مدينة الأرض ومدينة السماوات المتداخلتان كما قلت والمختلطتان فى الزمان الحالى " (٥٣) . ويقول " المدينتان متداخلتان ومختلطتان بشدة فى هذا

الزمان حتى تفرقة الحساب الأخير " وهذا النص أشهر النصوص على الاطلاق التى يعتمد عليها الباحثون فى تفسيرهم لتصور أوغسطين للعلاقة بين المدينتين ولذا نرى ذكره بلغته الأصلية: Perplexae quippe sunt " istae duae civitates in hoc saeculo, in vicemque permixtae do nec ultimo judicio dirimantur "(٥٤) ويقول " لقد علمت بوجود مدينتين متداخلتين ومتميزتين الواحدة عن الأخرى ، ها هنا ، جسماً وقلباً ، وباقيتين على هذا الحال على مر الأجيال : إحداهما تبغى السلام الأبدى وتدعى أورشليم والأخرى تفرح بالسلام الزمنى وتدعى بابل . بابل تعنى البلبلة وأورشليم تعنى رؤية العالم . هاتان المدينتان هما وليدتا حبين اثنين : أورشليم، وليدة حب الله وبابل وليدة حب العالم "(٥٥) . وإلى نفس المعنى يذهب فى تفسيره لسفر التكوين وفى تفسيره للمزمور الحادى والستين والمزمور الرابع والستين(٥٦) ونلاحظ أنه يستخدم دائمًا مصطلحى التداخل Perplexio والخلط Permextio الذى يستبدل به أحيانًا مصطلح الـ Commixtio أي الامتزاج . ويجب ألا يفوتنا أن من بين معانى كلمة -Per plexio معنى الازدواج الذى يسبب الحيرة . فلابد أن أوغسطين أستاذ البلاغة كان يبغى – باستخدامه لهذا المصطلح بالذات – الإشارة إلى شدة الاختلاط والتداخل بين المدينتين مما يوقع المتأمل لهما فى حيرة لاستحالة التمييز بينهما، من قبل البشر . ولم يحدث أن أشار أوغسطين فى نص واحد إلى مفهوم الصراع بين المدينتين بالرغم من أنه لم يمل الحديث عن العلاقة التى تربط بينهما، ولذا نعجب من اتفاق الباحثين على تصوير العلاقة بين المدينتين على أنها علاقة صراع . وقائمة هؤلاء الباحثين طويلة ويتصدرها أكثر المتفهمين لفكر أوغسطين ونعنى بهماجيلسون ومارو .لقد حدد الله منذ بدء الخليقة – فيما يرى أوغسطين – أبناء مدينة الله وأبناء

مدينة الأرض ولا مجال لتغيير هذه الخطة الإلهية[٥٧] الصارمة ، وبالتالى لا مجال للصراع بين أبناء المدينتين . يقول عن هذه الخطة الإلهية : " إن خطة الله هى تنظيم المدينتين والتمييز بينهما منذ البداية وجعل لكل منهما أجيالها الخاصة "[٥٨] إذن حتى لو بدا أن ثمة صراعًا بين المدينتين فهو صراع ظاهرى لا فاعلية له ولن يقدم أو يؤخر ، فالله قد حدد كل شيء سلفًا .

وعند أوغسطين أن الطبيعة الخلقية والنفسية لأبناء مدينة الله تحول دون دخولهم في صراع مع أبناء مدينة الأرض يقول : " إن الخلاف الذى حدث بين قابيل وهابيل لهو دليل على العداوات التي تفرق بين المدينتين ، مدينة الله ومدينة البشر ... إن الطيبين إذا كانوا كاملين لا يمكنهم أن يصارعوا ، أما إذا كانوا لم يحققوا الكمال بعد إنما هم فى سبيلهم إليه فيجوز أن يصارعوا بعضهم بعضًا بسبب هذا الجانب من أنفسهم الذى يدفعهم إلى مصارعة أنفسهم "[٥٩] . ويوضح معنى هذا الجانب الذى يدفع بالطيبين الذين لم تكتمل بعد هويتهم كأبناء لمدينة الله للصراع دفعًا بقول بولس الرسول " الجسد يشتهى ضد الروح والروح ضد الجسد " (رسالة بولس الرسول إلى أهل غلاطية الإصحاح الخامس الآية ٧١) . إذن الجانب الدينوى المحب للذات قد يكون موجوداً عند البعض فى مرحلة ما قبل تحولهم إلى أبناء لمدينة الله ، وهذا الجانب هو الذى يدفعهم إلى الاشتباك فى صراع مع الآخرين ، ولكن ما أن يزول هذا الجانب منهم – وزواله شرط ضرورى ليصبحوا من أبناء مدينة الله – حتى يستحيل عليهم الاشتباك فى أى صراع مع الآخرين . إن الميل للصراع يتعارض مع طبيعة أبناء مدينة الله . يقول عنه أنه " مرض .... وهو ليس من الطبيعة فى شيء أنما هو رذيلة . ولذا يقال للذين يسيرون فى طريق الكمال الذين يعيشون بالإيمان .. { احملوا بعضكم أثقال بعض وهكذا تتمموا ناموس المسيح } (الإصحاح

السـادس الآية ٢ من رسـالة بولس الرسـول إلى أهل غـلاطيـة) . ومن هنا الوصايا العديدة والملحة بالتسامح مع الإهانات وذلك لضرورة المحافظة على السلام الذى بدونه لن يستطيع أحد رؤية الله »[٦٠] .

ولا يكتـفى أوغـسطين بنفى قـيـام صـراع بين المدينتين ، بل يدعـو إلى ضرورة تسامح مدينة الله مع مدينة الأرض إذ قد يكون من بين أبنائها اليوم من سيصبح غداً من أبناء مدينة الله . فالتحول من الإنتماء لمدينة الإنتماء لمدينة أخرى أمر يتحقق دومًا ولا يعرفه إلا الله . يقول : لماذا على مدينة الله أن تتسـامح مع أبنـاء مـدينة الأرض ؟ لأن من بين هؤلاء من سـيكون من أعضـائها (أعضـاء مدينة الله) فى المستقبل[٦١] . ومن جهة فالسـلام الذى تنعم به مدينة الأرض وخير تجسيد لها الدولة من شأنه إفادة مدينة الله . يقـول : إن هذا الشـعب (شـعب مـدينة الأرض) يحب مع هذا نوعًـا من السلام الخاص به ... لنستفد ... من هذا السلام الذى فيه مصلحتنا (نحن أبناء مدينة الله) أيضًـا لأن طوال إختلاط المدينتين نستفيد نحن من سلام بابل "[٦٢] .

المدينتان مختلطتان ومتضادتان إذن ، ولكنهما ليستا متصارعتين عند أوغسطين لأن الصراع يتطلب اشتراك طرفين فيه بينما مدينة السماء بحكم تعريفها لا تسعى إلا للسلام ولا يمكن أن تشارك فى أى صراع ، وحتى وان حاربتـها مدينة الارض فـعليـها أن تستسلم للأذى بروح التسامح. كانت المسيحية تدعو للتسامح وللإستسلام حتى لا تثير القوى المعادية ضدها، واستمرت دعوتها هذه حتى بعد أن تبدل الحال وأصبحت قوية ومسيطرة لكونها الدين الرسمى للدولة كما كان شأنها فى زمن أوغسطين ، فكيف يمكن لصاحب " مدينة الله " أن يتجاهل هذا المبدأ المسيحى الجوهرى مبدأ التسامح – ليؤكد أن العلاقة بين المدينتين هى علاقة صراع " ؟ .

العلاقة التى تربط بين المدينتين هى فى رأينا علاقة جدل فكل منهما تؤثر فى الآخر وتتأثر بها وصحيح أن مدينة الأرض قد تتصدى لمدينة الله وتحاربها ولكن هذه الأخيرة لا تحاربها أبدا بل تكتفى بانتظار تحقق إرادة الله واكتمال خطته فى نهاية الزمان .

وفى ضوء كل ما توصلنا إليه يمكننا القول إن المدينتين تكونان ازدواجية وليس ثنائية ، فهما بالرغم من اختلافهما وتناقضهما مرتبطتان بشدة ، وتؤثر كل منهما فى الأخرى ، وتتحققان فى زمان واحد وإن كان لكل منهما تاريخها كما سبق أن بيننا فى الفصل الثالث . إذن إستخدم أوغسطين مرة أخرى مفهومه السحرى ، مفهوم الازدواجية ، لتحديد العلاقة الدقيقة بين المدينتين . إلا أن هذه العلاقة لن تتضح لنا تماماً إلا إذا وقفنا على مجموعة من العلاقات عنى أوغسطين بتحديدها بدقة ونعنى بها علاقة مدينة الله بالكنيسة ، وعلاقتها بالسلطة السياسية ، وعلاقة الكنيسة المرئية بالدولة ، وعلاقة مدينة الأرض بالدولة . وغنى عن القول أن هذه العلاقات كلها بإستثناء العلاقة الأولى مما يقع فى مجال اللاهوت السياسى الذى وظفه أوغسطين أفضل توظيف لبناء لاهوته التاريخى .

٦ - كنيسة السماء والكنيسة المرئية :

فرق أوغسطين - الذى كان يعشق التمييز والتفرقة - شأنه شأن كل أفلاطونى يأخذ بثنائية الجوهر الحقيقى وظله المحسوس المرئى - فرق بين الكنيسة المرئية أو المناضلة أو المرتحلة ، وبين كنيسة السماء التى هى مدينة الله . إن مدينة الله أو كنيسة السماء لا تضم إلا الصفوة الذين أنعم الله عليهم بالخلاص بفضل لطفه ، صفوة الجنس البشرى كله منذ بدايته أى منذ خلقه حتى اليوم الآخر ، أما الكنيسة المرئية فهى المؤسسة المنوط بها الدفاع عن المسيحية والدعوة إليها على هذه الأرض ، أو بمعنى آخر هى المجتمع

الإنسانى الوحيد الذى يعمل فى الأرض عبر التاريخ على اكتمال بناء مدينة الله . يقول : " الكنيسة ... ليست فحسب تلك الأجزاء التى ترتحل على الأرض Quae Peregrinatur in terris والتى تسبِّح منذ طلوع الشمس حتى غروبها باسم الله ... بل هى أيضًا كنيسة السماء التى ارتبطت دائمًا بالله منذ يوم الخلق والتى لم تعان أبدًا من مأساة السقوط . إن هذه الكنيسة الهانئة التى تتكون من الملائكة القديسين تساند كما ينبغى الجانب المرتحل منها Suae Parti Peregrinati "(٦٣) . ويرجع حرص أوغسطين على هذه التفرقة بين الحقيقى والزائف فيما يتعلق بالكنيسة إلى الظروف التاريخية التى عاصرها هو . ففى عصره تدفق الناس على الكنيسة وذلك على أثر زوال عصر اضطهاد المسيحية واعتناق الامبراطورية الرومانية للمسيحية مما جعلها صاحبة سلطة سياسية الأمر الذى دفع بالكثيرين لإعتناقها ، لا حبًا فى الله ، إنما تحقيقًا لمصلحة دنيوية(٦٤) .

وطوال حياتنا على الأرض لا نستطيع أن نميز بين أبناء كنيسة السماء الحقيقيين وبين غيرهم الذين لا ينتمون حقيقة لها وإن كانوا ينتمون ظاهريًا للكنيسة المرئية . فبعض أعضاء الكنيسة المرئية لن يكونوا أبدًا أبناءً لمدينة الله ، وبعض من هم الآن أعداء هذه المدينة أو لكنيسة السماوية قد يصبحون قبل أن تنقضى حياتهم من أبنائها . ومن الغرور الإعتقاد أنه يمكن الحكم على ما فى النفوس وفصل الصالح عن الطالح قبل يوم الحساب أى قبل أن يفعل المسيح ذلك بنفسه . يقول : " فى هذا العصر الفاسد ، وفى هذه الأيام السيئة حيث تدفع الكنيسة بنكستها الحالية ثمنًا لعظمتها فى المستقبل ... يختلط كثير من السيئين بالخيرين ... فى الشبكة الإنجيلية ، وكما يسبحون فى البحر يسبحون فى هذا العالم مختلطين بعضهم بالبعض الآخر لأنهم حبيسوا الشباك ، إذ لن ينفصل السيئون عن الخيرين إلا عندما

يحملون إلى الشاطىء عندما يحل الله فى الخيرين تمامًا كما يسكن فى هيكله ، ليصبح كلية فى الكل "(٦٥) .

ولا فضل للخيرين لكونهم كذلك بل الفضل كله لله وحده ، ويقدم دليلاً بليغًا: " اختار (الله) أتباعًا له هؤلاء الذين أطلق عليهم اسم الحواريين وهم رجال من أصل متواضع ، قليلو الشأن ، أميون حتى يكون مرجع كل العظمة التى ستتحقق فى أشخاصهم ، وفى أعمالهم ، لوجوده فيهم ولفعله هو "(٦٦) .

وتتكون الكنيسة السماوية أو مدينة الله ، من مجموع النفوس المصطفاة بفضل اللطف الإلهى ، وهى تشكل وحدة عضوية وليس مجرد وحدة إحصائية ، وشبه أوغسطين ، الذى تمسك دائمًا بالسمة الاجتماعية للحياة ، الكنيسة بالجسم الحى وأطلق عليها اسم " جسم المسيح " . يقول " إن حياة المدينة (السماوية أو الكنيسة) حياة اجتماعية مقدسة "Socialis Vita Sanctus "(٦٧).

وكما حرص على التفرقة بين الكنيستين حرص كذلك على تحديد العلاقة بينهما وجعل دور كنيسة السماء هو المساندة الدائمة للكنيسة المرتحلة على الأرض كما رأينا فى نص سبق لنا ذكره(٦٨) ، وجعل للكنيسة المرئية دوراً فعالاً حيال الكنيسة السماوية ، فهى القوة الديناميكية التى من شأنها بناء تلك الكنيسة وذلك من خلال رسالتها فى المجتمع . أما رسالتها فى المجتمع فهى حماية الحقيقة الأبدية التى تجلت فى العقيدة ، الأمر الذى من شأنه تحقيق الوحدة المذهبية لهذا المجتمع . والكنيسة هى الوحيدة التى يمكنها خلق تلك الوحدة المذهبية إذ أن الفلسفة من طبيعتها الانقسام إلى مذاهب متعارضة . ويرجع اختلاف الفلاسفة إلى الغرور الذى يدفع بكل منهم إلى محاولة التميز عن الآخرين ، وإلى كون العقل هو وسيلتهم للبحث عن

الحقيقة تلك الحقيقة التى يعجز عن بلوغها إذا ما ترك بلا مرشد. ويستعين أوغسطين بتاريخ الفكر لتوضيح اختلاف موقف كل من الدولة الوثنية والكنيسة من الفكر . لم تتبنى أية دولة وثنية نظرية فلسفية بعينها واعتبرتها هى وحدها الحقيقة دون سواها . ففى أثينا تعايشت المذاهب المتناقضة : أنكرت الأبيقورية العناية الإلهية بينما أكدت الرواقية وجودها . وتزامن كل من جعل السعادة فى اللذة ومن جعلها فى الفضيلة ، ومن رأى أن الحكيم عليه تجنب المشاركة فى الحياة العامة ومن رأى على العكس أن عليه البحث عن السلطة ، ومن ذهب إلى أن النفس خالدة ومن ذهب إلى أنها فانية ... إلخ .. ولأن الدولة الوثنية هى تجسيد لبابل التى تعنى الخلط ، فإن كل المقولات والضلالات تتداخل وتتناقض فيها . وعندما جاءت المسيحية حددت الحقيقة الوحيدة التى ينبغى للجميع أن يتفقوا بصددها ، وأصبح دور الكنيسة المرئية هو حماية هذه الحقيقة ومحاولة فرضها على العقول . ولعل صفة الكاثوليكية التى توصف بها الكنيسة والتى تعنى الشمولية هى خير دليل على صحة هذا الرأى ، ولقد نتج عن ضرورة الإيمان بحقيقة واحدة ظاهرة خطيرة عايشها أوغسطين بل شارك فى تقويضها ألا وهى الهرطقة التى تعنى الخروج على الوحدانية المذهبية أو القطعية العقائدية . والكنيسة المرئية هى المنوط بها محاربة الهرطقات التى تشوه الحقيقة التى تقوم عليها مدينة السماء ، ومن المباح لها الإستعانة بالدولة كلما سنحت لها الفرصة[٦٩] .

٧ - الكنيسة والسلطة السياسية :

هذه ثنائية أخرى عرض لها أوغسطين وفسر بها صيرورة التاريخ . وهنا لعبت الظروف التاريخية دوراً حاسماً فى تحديد العلاقة بين قطبيها . فمن المعروف أن الفترة التى عاش فيها أوغسطين وكتب ، تلك الفترة الممتدة من

العقود الأخيرة من القرن الرابع الميلادى إلى العقود الأولى من القرن الخامس ، كانت فترة اضطرابات عميقة أسفرت عن الانتقال من عصر إلى عصر ، وعن اختفاء حضارة وبزوغ أخرى . أما العصر الذى ولى فهو العصر القديم وحضارته هى الحضارة اليونانية - الرومانية ، وأما العصر الذى بزغ فهو العصر الوسيط وحضارته هى الحضارة المسيحية . وتمثلت عبقرية أوغسطين فى تبينه لحقيقة هذه المرحلة التى يعيشها ، وفى ادراكه أن ثمة قضايا عديدة تحتاج لإعادة طرح ولمعالجة جديدة وأن هذه هى رسالته وهذا هو دوره . وعلى رأس هذه القضايا كانت قضية علاقة الدين بالسلطة السياسية أو علاقة الكنيسة بهذه السلطة .

وأوغسطين ، الذى ينطلق دائماً فى معالجاته من المسيحية ، وضع نصب عينيه أن المسيح لم يشجع أتباعه أبداً على مقاومة أو حتى تجاهل السلطة السياسية القائمة ، بل اعترف هو نفسه بشرعية سلطة بيلات ، وأمر بطرس وسائر الحواريين بعدم مقاومة جنوده الذين جاؤوا للقبض عليه . ورده على سؤال أتباعه بصدد دفع الضريبة أم الامتناع عن ذلك أصبح المبدأ الذى يقنن العلاقة بين السلطة السياسية والمسيحيين . " اعط لقيصر ما لقيصر واعط لله ما لله " (متى : الاصحاح الثانى والعشرين الآية ٢١) . فعلى المسيحيين طاعة أوامر السلطة السياسية فى كل الأمور إلا إذا تعارضت مع التعاليم المقدسة . وتكررت هذه الفكرة - أى طاعة السلطة السياسية القائمة - فى رسالة بولس للرومان (فى الاصحاح الثانى عشر الآيات من الأولى للخامسة) ، وفى رسالة بطرس الأولى (الإصحاح الثانى ، الآيتان ١٣-١٤) .

ونجحت جهود القديس بولس فى غرس هذه الفكرة عميقًا فى الفكر الكاثوليكى المسيحى : إن المسيحى من حيث هو مسيحى لا تعد بالنسبة له

تلك الحياة التي يقضيها على ظهر الأرض هـي الحياة الحقة إذ أن هذه لا تكون إلا فى السمـاء . ولا يخفى على مدقق أن مثل هذه الفكرة من شأنها إذا ما تغلغلت فى النفوس الإنتهاء بالعزوف عن المشاركة فى الحياة العامة وبعدم الإنتماء القومى وهو ما تحقق بالفعل إذ كان المسيحيون يؤمنون بأنهم على خلاف أبناء العقائد الأخرى لا ينتمون للأرض التى يعيشون فيها أى لوطن بعينه فما هم إلا غرباء ، أما وطنهم الحقيقى فهو مدينة السماء ذلك المجتمع الروحى الشمولى . ولقد عانت الامبراطورية الرومانية من موقف أبنائها المسيحيين هذا ومن عزوفهم عن المشاركة فى الحياة العامة وهـو ما هاجمه بوضوح سلسيوس كما سبق أن رأينا فى الفصل السابق . ومن بين أقواله المتهكمة عليهم " لا تضعوا أنفسكم على هامش الامبراطورية وستجتهد هى فى احتمالكم "(٧٠) .

وساهم المفكرون المسيحيون السابقون على أوغسطين فى بلورة علاقة المسيحيين بالدولة التى ينتمون لها فإتفق ترتليان Tertullien وأوريحين من بعده على أن المسيحيين عليهم الإيمان بأنهم يعيشون فى هذه الحياة الدنيا العابرة فى انتظار تحقق حلمهم الميتافيزيقى الدينى الجميل ألا وهو الحلم بالحياة الأبدية فى مدينة الله فى السماء . ولقد دعا ترتليان كل مسيحى مثقف إلى تكريس جهوده لخدمة الكنائس التى هى " الأوطان الحقيقية للمسيحيين "(٧١) .

وفى القرن الرابع وجد المسيحيون أنفسهم أمم خيارين لا ثالث لهما . إما الاستمرار فى الزهد فى العالم وفى الابتعاد عن الحياة العامة أى الاستمرار فى العزلة عن " المدينة " ، وهو ما كانوا يفعلونه حتى ذلك الحين ؛ وإما السيطرة على المدينة !! وبالرغم من أن اعتناق الامبراطور قسطنطين للمسيحية ما يزال لغزاً حتى اليوم ، وبالرغم من أننا لا نملك دليلاً على أنه

اختار عن وعى الحل الثانى ألا وهو سيطرة المسيحية على المدينة الأمر الذى دفعه إلى جعل المسيحية هى العقيدة الرسمية للامبراطورية الرومانية ، إلا أن الحقيقة التى لا يمكن انكارها أن ما فعله قسطنطين كان حدثًا تاريخيًا خطيراً نجم عنه تحول عنيف فى طبيعة العلاقة بين السلطة السياسية والمسيحية إذ أصبحت انسجامًا وتوحداً بين الطرفين . وفى ظل الأوضاع الجديدة أصبح لزامًا على المسيحيين الولاء بلا تحفظ للامبراطورية وللامبراطور . وسبحان مغير الأحوال !! لقد انتهى العهد الذى كان يشعر فيه المسيحى أنه غريب فى وطنه وأنه ينتمى لأقلية مضطهدة أو فى أحسن الأحوال لأقلية هامشية ، وأصبح المسيحى فى عهد الامبراطورية المسيحية يشعر بأنه يخضع لامبراطور مسيحى يخضع بدوره مثله تماماً لرئيس أعلى هو عيسى – المسيح . لقد بدأ عهد جديد عهد يشعر فيه المسيحى أنه فى آن واحد عضو فى الدولة وعضو فى الكنيسة (٧٢). وبات متوقعًا أن تتطور الأمور لتنتهى إلى إقتسام أصحاب السلطة الدينية بهيراركيتها الاكليروسية، السلطة مع أصحاب السلطة السياسية بهيراركيتها التى يرأسها الامبراطور. وسرعان ما تحقق ذلك عندما نجح بعض رجال الدين فى فرض سلطتهم الروحية على الحياة السياسية وخير مثالين على ذلك ما فعله Eusèbe de Césarée فى الشرق ، والقديس امبرواز (أستاذ القديس أوغسطين) فى الغرب ، مما جعل البعض يرى فيهما أول دعاة " للدولة المسيحية " . وعند هؤلاء أن القديس امبرواز عندما عنف بشدة الامبراطور Théodose على المذبحة التى قام بها فى سالونيكا كان يطرح على مستوى الوعى فكرة سيطرة المسيحية على السلطة(٧٣) .

وتطورت هذه الفكرة المجردة لتصبح أكثرتجسدا فى الواقع ، وأكثر تحديدا . عندما لاحت إمكانية جعل الدولة الرومانية على وجه التحديد نواة

لنظام عالمى يضم كل الانسانية فى وحدة سياسية مسيحية . وبدت الامبراطورية الرومانية للشاعر بردوانس Prudence فى هجومه على الوثنى سيماك Symmaque فيما بين عامى ٣٨٥ و ٣٨٨ وكأنها مرحلة تمهيدية أرادها الله ليحقق ما يريده من وحدة إنسانية مسيحية . أصبح فى الإمكان التوفيق بين النقيضين أى العقيدة الوطنية أو القومية . وكان مما قاله برودانس : " والآن يعيش الناس فى العالم كله وكأنهم مواطنون فى نفس البلد ، وكأنهم أقارب يعيشون سوياً فى بيت العائلة ... وصدقنى لقد أصبح الطريق ممهداً للمسيح الذى سيعود وذلك بفضل المحبة التى صنعتها روما ... أيها المسيح إن العالم المترابط بفضل السلام وروما مهيأ لاستقبالك"(٧٤) وسار على نفس نهج برودانس العديد من المفكرين نذكر منهم روتيليوس نماتيانوس Rutilias Namatianus و Claudien كلوديان(٧٥).

وعندما اجتاح الأريك وهو المسيحى روما بقواته فى ٢٤ أغسطس سنة ٤١٠ بدا وكأن الحلم الجميل ينهار : حلم توحد السلطة السياسية والكنيسة ، بل بدا ما هو أخطر وهو أن انهيار الامبراطورية سيجر انهيار الكنيسة ! واندلعت المعارك الفكرية والمشاحنات والمصادمات، وتطايرت التهم بين الوثنيين والمسيحيين كما سبق أن قلنا فى الفصل السابق . وأمسك أوغسطين بقلمه ليدحض حجج الخصوم وليوضح مفاهيم العقيدة وموقفها الحقيقى من قضية الساعة ألا وهى علاقة الكنيسة بالدولة .

وفى تصورى أن أوغسطين رأى أن الخروج من المأزق الذى أصبحت فيه المسيحية يكون بتعديل مفهوم العلاقة بين الكنيسة والدولة والرجوع به إلى أصوله المسيحية الأولى وحجر الزاوية فيها هو هذه القاعدة " اعط لقيصر ما لقيصر واعط لله ما لله " . كانت المسيحية قد كسبت أرضًا واقتربت من تحقيق السيطرة السياسية ولكن سقوط روما فتح عيون المخلصين على تلك

الحقيقة الخطيرة : أن الربط بين السياسة والدين من شأنه أن يضير الثانى إذا ما حاقت المخاطر بالأولى . أدرك أوغسطين هذا وتبين له أن سلامة واستقرار المسيحية لن يتحقق إلا بنوع من الفصل بينها وبين السياسة مع الإكتفاء بجعل العلاقة بين الطرفين هى علاقة تعايش سلمى . وبالرغم من أن الكنيسة تأولت فكر أوغسطين بعد ذلك بما يجعل منه نظرية سياسية مسيحية تبيح سيطرتها على الدولة فإنه في امكاننا تأكيد أن أوغسطين كان يسعى على العكس لايجاد نوع من الفصل والتباعد بينهما . إن البشر قادرون بواسطة التأويل ، تلك الأداة السحرية الخطيرة ، على تبرير كل المواقف وكل الآراء وكل سلوك . وموقف أوغسطين هذا خير دليل على أنه كان يصيغ نظرياته بما يحقق مصالح عقائدية بعينها وأن نظرياته لم تكن مقطوعة الصلة بالواقع بل عاكسة له وساعية لإصلاحه .

نجح أوغسطين فى تحديد الداء والدواء معًا . أما الدواء الذى سنتحدث عنه طويلاً بعد قليل فهو عودة المسيحية لسالف عهدها عندما كانت عقيدة لا يشغلها إلا ارشاد أبنائها لطريق الخلاص ، طريق مدينة الله . وأما الداء فهو الذى أصابها عقب اتخاذها دينًا رسميًا للامبراطورية الرومانية . لقد أصبح فى مقدور المسيحية تحقيق الكثير من المصالح الدنيوية لأبنائها مما أغرى الكثيرين باعتناقها طمعًا فى هذه المصالح ، كما أصبح وضعها الجديد مغريًا لضعاف النفوس من رجال الدين بالتطلع للسلطة والجاه والإنشغال بهما على حساب واجباتهم الدينية المتعددة . وحتى الزاهدون منهم في السلطة والجاه ، وجدوا أنفسهم مثقلين بالكثير من الأعباء والمسئوليات المعيشية نتيجة لوضع المسيحية الجديد . أصبح الأسقف عليه " أن يعمّد ، وأن يتلقى الاعتراف ، وأن يعظ ، وأن يأمر بعقوبات خاصة أو عامة ... وأن يزور المرضى ، وأن يخف لمن هم على فراش الموت ويدفن

الموتى ... ويطعم الفقراء ، والأرامل ، واليتامى ... ويدير ممتلكات أسقفيته ، ويحكم فى القضايا الخاصة أو يحكم فى الخلافات بين المدن . وكان عليه فى نفس الوقت أن يصدر مؤلفات فى الأخلاق والسلوك واللاهوت ، وأن يكتب ضد الهراطقة والفلاسفة ، وأن يعنى بالعلم وبالتاريخ ... وأن يحضر المجامع .. ويستدعى لمجالس الأباطرة ، ويكلف بالمفاوضات ، ويرسل كسفير للمغتصبين أو للأمراء البرابرة لنزع السلاح منهم أو لإحتوائهم "(٧٦) .
اجتمعت السلطات الثلاث الدينية والسياسية والفلسفية إذن للأسقف . وغنى عن القول أن أوغسطين نفسه أدى كل هذه المهام منذ أن أصبح أسقفًا لهيبونا . هذا الإدراك من جانبه لوضع كل من المسيحية والكنيسة الجديد جعله يسعى جاهداً لتحديد نوعية العلاقة بين الكنيسة (المرئية) والسلطة السياسية أو الدولة . وبالرغم من أنه لم يطابق بين الكنيسة المرئية والكنيسة السماوية أو مدينة الله من جهة ، وبين الدولة ومدينة الأرض من جهة أخرى ، فإن تصوره للعلاقة بين مدينة الله ومدينة الأرض فى كتابه " مدينة الله " كان هو أساس تصوره للعلاقة بين الكنيسة والدولة . وعنده أن السعادة الحقة والسلام الحق لا يمكن أن يتحققا فى دولة . ولكن بالرغم من هذا فإن أوغسطين الذى عاش مشاكل الكنيسة والمسيحية وتبين له امكانية مساندة الدولة لهما ، دعا إلى علاقة براجماتية بين كنيسة الله ودولة البشر هى علاقة أساسها التعايش السلمى Modus Vivendi مستبدلاً هذا التصور بتصور المسيحية السابق لعلاقتها بالدولة . كانت المسيحية فى عصر اضطهاد الدولة الرومانية لها قد اعتبرت الدولة نتيجة من نتائج الخطيئة بل هى بمثابة العقاب على هذه الخطيئة الأمر الذى يستحيل معه أن تكون أداة لتحقيق العدل والفضيلة والسعادة الحقيقيين ، أى أنها اعتبرتها جزءاً من مملكة الشيطان . أما بعد أن أصبحت المسيحية هى الدين الرسمى للدولة فقد ارتد

لسيحيون إلى التصور الكلاسيكى للدولة الذى يعتبر الدولة أعلى وأنبل شكل من أشكال التجمع الإنسانى الذى يمكن أن يحقق الحياة الطيبة لمواطنين ، ويتيح لهم الفرصة ليحققوا انسانيتهم . كان أوغسطين على علم بهذا الارتداد ولكنه كان على يقين أن جمهورية أفلاطون وهى خير تصوير لمفهوم الدولة الكلاسيكى لا يمكنها التحقق على هذه الأرض، " فالجمهورية " الوحيدة التى يتحقق فيها السلام والانسجام والعدل الكاملون لكل المواطنين هى مدينة الله التى وجدت منذ الأزل فى السماء[٧٨] . وكان الحل الحكيم الذى ابتكره أوغسطين وسيطر طويلاً على الفكر السياسى فى الغرب المسيحى ، هو التوفيق بين الرؤيتين المسيحيتين المتعاقبتين والمتعارفتين لعلاقة الكنيسة بالدولة بجعلها وسطًا بين العداء والتوحد ، أى بجعلها علاقة تعايش مع الاختلاف ، وهو ما يطلق عليه اسم التعايش السلمى Modus Vivendi . وفى ظل هذا التصور لم تعد الدولة هى مدينة الأرض أو مملكة الشيطان كما كانت تذهب المسيحية فى مرحلتها الأولى ، ولا هى خير مجتمع ممكن على الأرض كما أصبحت تذهب بعد أن أصبحت دينًا رسميًا للدولة ؛ إنما هى تجمع بين جنباتها أبناء كل من مدينة الأرض ومدينة الله فهى خليط من مملكة الشيطان أو مدينة الأرض ومن مدينة الله .

وهذا التعايش السلمى بين الكنيسة (سواء أكانت المرئية أو السماوية أو مدينة الله) والدولة يفرض واجبات على كل من الطرفين تجاه الطرف الآخر. إن واجب الدولة الحفاظ على السلام والنظام الظاهريين - فالسلام والنظام الحقيقيان لا يتحققان إلا فى مدينة الله - وهما ضروريان للغاية لكل المواطنين سواء أكانوا من أبناء مدينة الأرض أم من مرتجلى مدينة الله . يقول " إن المدينة السماوية أو ذلك الجزء من المدينة الذى ما يزال يرتحل فى أحضان الإنسانية الفانية ... عليها أن تستفيد هى أيضًا بالضرورة من هذا

السلام (سلام - الدولة) حتى تنتهى حياتها الفانية التى تحتاج فيها بالضرور لمثل هذا السلام ... وهى لا تتردد ... فى استغلال الخيرات المفيدة لإقامة الحياة العابرة "[٧٩] .

وفى المقابل على الكنيسة المرتحلة ، والمفروض أن يكون على الكنيسة المرئية كذلك ، أن تخضع للدولة فيما يختص بالشئون السياسية . يقول عن الكنيسة " هى لا تصلح شيئًا ولا تهدم شيئًا ، بل على العكس هى تبقى على الموجود وتلتزم به لأنه بالرغم من الاختلاف الناتج (فى هذا الحياة الدنيا) عن تنوع الشعوب فإن الجميع يهدف لتحقيق غاية واحدة ألا وهى السلام الأرضى عندما لا يتعارض هذا مع عقيدة الدين الخاصة بعبادة الله الأعلى الواحد الحق "[٨٠] . ولأن الدولة تحقق نوعًا من المصلحة لأبناء مدينة الله فقد " طلب الرسول (بولس) من الكنيسة أن تدعو لملوكها ولولاتها " لأجل الملوك وجميع الذين هم فى منصب لكى نقضى حياة مطمئنة هادئة فى كل تقوى ووقار { رسالة بولس الرسول الأولى إلى ثيموثاوس : الإصحاح الثانى، الآية ٢ } "[٨١] .

والحالة الوحيدة التى يجوز فيها لأبناء مدينة الله أو أبناء الكنيسة عصيان الحكام وعدم طاعتهم هى عندما يأمرونهم بما يخالف صراحة شريعة الله من قبيل أمرهم بعبادة الأصنام . وحتى فى هذه الحالة فإنه ليس من حق المسيحى مقاومة السلطة القائمة والثورة عليها ، إنما يكفيه عدم طاعتها . وهذا النوع من المقاومة السلبية ، أو العصيان السلبى ، هو النوع الوحيد الذى يقبله أوغسطين . يقول " كان جوليان امبراطوراً مارقًا ، مرتداً، وانسانًا سيئًا ، ووثنيًا مما يعنى أن الجنود المسيحيين كانوا فى خدمتهم له يخدمون امبراطوراً مارقاً، أما عندما كان الأمر يتعلق بالمسيح فقد كانوا يعترفون به هو وحده الذى فى السماء. وكان إذا دعاهم (أى

الأمبرطورجوليان) فى أى وقت لعبادة الأوثان ولتقديم القرابين يفضلون الله عليه ، ولكنهم كانوا يطيعونه كلما طلب منهم الانضمام إليه لمحاربة أمة من الأمم . كانوا يميزون بين سيدهم الأبدى وسيدهم الزمانى ، وكانوا إذا خضعوا لسيدهم الزمانى يفعلون ذلك لخاطر سيدهم الأبدى "[٨٢] . ومن المدهش أن أوغسطين عبر عن هذه الفكرة تعبيرا سياسيا بحتا فى بعض نصوصه مما يجعلنا نتساءل هل كان أوغسطين دائمًا هو هذا اللاهوتى الصوفى الذى يتجلى فى أغلب كتاباته أم كان منظرًا سياسيًا من الطراز الأول يعمل لصالح الكنيسة ؟! ذهب فى اعترافاته إلى أن ثمة هيراركية للسلطات فى الوجود كله ، وحتى تستقيم الأمور لابد من خضوع الأدنى للأعلى . يقول بصيغة المبدأ أو القانون " فكما أن السلطة الأعلى فى هيراركية المجتمع الإنسانى تتحكم فى السلطات الأدنى حتى تخضع لها هذه فلله الأولوية المطلقة "[٨٣] . وإذ اتفق كل الباحثين على أن أوغسطين دعى دعوة سافرة للمسالمة والتعايش السلمى بين الكنيسة والدولة ، خرج الباحث الفرنسى كومبيه عن هذا الإجماع بذهابه إلى أن قديسنا أجاز عصيان السلطة من قبل أبناء الكنيسة فى ثلاث حالات أخرى غير الحالة التى أشرنا إليها سلفًا، فثمة أنواع ثلاثة من القوانين يمكن لأبناء الكنيسة خرقها لأنها ليست قوانين حقيقية : أولها القوانين اللاأخلاقية ، وثانيها القوانين التى تتعارض مع الحرية الطبيعية ، وثالثها تلك التى تصطدم صراحة بمصالح المواطنين . جعل كومبيه من أوغسطين مفكرًا مسيحيًا ثوريًا مؤكدًا " أن أوغسطين لا يسلب أحدًا حق القضاء على الظلم بقوة السلاح ، وإن كان يفضل على هذه المقاومة للظلم مقاومته بعدم تشجيعه كما فعلت الكنيسة "[٨٤] . ولا يمكننا قبول مثل هذا التأويل الثورى لفكر أوغسطين السياسى اللاهوتى لأنه يتعارض صراحة مع روح مذهب

أوغسطين ومع كافة نصوصه التى إطلعنا عليها . ولعل تمسك أوغسطين بعلاقة المسالمة والتعايش السلمى بين الكنيسة والدولة هى خير شاهد ودليل على أن صاحب مدينة الله لم يتصور أبداً العلاقة بين مدينة الله ومدينة الأرض على أنها علاقة صراع كما يزعم جل الباحثين .

وبالرغم من دعوة أوغسطين للسلبية تجاه ظلم وطغيان واستبداد السلطة إلا إذا اصطدمت بالعقيدة ، فإنه دعا أبناء مدينة الله إلى المشاركة فى الحياة العامة والحياة السياسية وخدمة الدولة ، بل المشاركة فى الحكم وحروب الردع كلما أتيحت الفرصة لذلك[٨٥] . وفى رأىّ أن أوغسطين تأرجح بين الدعوة للإيجابية والدعوة للسلبية استجابة للظروف التاريخية التى كانت تعيشها المسيحية فى عهده . ففى عهده أصبحت المسيحية هى دين الدولة ودين أغلبية المواطنين ، فلو انسحبت هذه الأكثرية من المشاركة فى الحياة العامة والحياة السياسية لسقطت الدولة وهى مسيحية فى نهاية الأمر ، ومن هنا دعوته للايجابية والمشاركة . ومن جهة أخرى تحسبًا للظروف خشى أوغسطين من تكرار ثورة الأغلبية المسيحية على السلطة وهى مسيحية مما قد يشيع الإضطراب ويضعف الدولة وهى التى تساند الكنيسة فى نضالها ضد الهراطقة والمارقين والمنشقين عليها ، ولذا دعا للتعايش السلمى . ومما جعله يتمسك بشدة بفكرة المهادنة والتعايش السلمى ملاحظته أن سياسة القمع التى استخدمتها الدولة مع الخارجين على الكنيسة والمنشقين عليها أتت ثمارها ، أى ملاحظته أن الدولة حليف قوى للكنيسة وسند لا غنى عنه ، الأمر الذى أقنعه أن أقل ما يمكن للكنيسة أن تفعله حيال الدولة هو مهادنتها والتغاضى عن تجاوزاتها . وهكذا يسفر أوغسطين فى هذا الصدد عن جانب برجماتى واضح فى فكره اللاهوتى السياسى التاريخى .

وكل تصور أوغسطين لعلاقة الدولة بالكنيسة يستند إلى فكرة لاهوتية بحتة أرجأنا الحديث عنها بهدف إبراز أنها شأنها شأن كل أفكار أوغسطين فى أى مجال تستند إلى مفهومه عن الألوهية . فكل شيء عنده مرجعه إلى الله . أما هذه الفكرة اللاهوتية فهى أن الله خالق كل شيء هو الذى يهب السلطة لمن يريد . وبما أن الأمر كذلك فلابد من طاعة السلطة ومهادنتها حتى لو كانت ظالمة مستبدة لأن فى عصيانها عصيان لارادة الله ، بل وفى مقاومتها مقاومة لإرادة الله[٨٦] . وكان يستند لقول المسيح لبيلاطس لتوضيح الأصل الإلهى للسلطة : " أجاب يسوع لم يكن علىّ سلطان البتة لو لم تكن قد أعطيت من فوق " (انجيل يوحنا الاصحاح التاسع عشر : الآية١١) . حتى المسيح أطاع الحاكم والقانون واستسلم للصلب ، وبالغ أوغسطين فى هذه الفكرة إلى الحد الذى ذهب معه إلى أن المسيحى ليس عليه فحسب طاعة الحكام سواء أكانوا سيئين أو مستبدين ، بل أن عليه كذلك احترامهم وحبهم ! أليس فى ذلك خضوعاً لارادة الله ومشيئته ؟![٨٧] .

ولن نستطيع فهم حقيقة فكر أوغسطين السياسى المستند إلى اللاهوت إلا بالرجوع إلى مفهومه عن العناية الإلهية الذى سبق لنا الحديث عنه فى الفصل الرابع . إن ما نحن بصدده الآن - أى علاقة الكنيسة بالدولة - ما هو إلا إحدى النتائج السياسية لمفهومه عن العناية الإلهية أى لإحدى عناصر مفهومه عن الله . ولعل معالجتنا هذه تلقى مزيداً من الضوء على جوهر فكر أوغسطين : فكل مفهوم ، وكل فكرة ، وكل نظرية فى نسقه الشامخ . مرجعها لمفهومه عن الله ، فمذهب أوغسطين كله يدور حول الله تماماً كما أن الوجود كله مرجعه إلى الله .

هوامش الفصل الخامس

1 - La Cité de Dieu : XII , 9 , 205 .
2 - Ibid : XII , 21 . p. 206 .
3 - Ibid : XII , 27 , 208 .
4 - Ibid XV , 1 , 269 à 271 .
5 - Ibid XV1 , 4 . pp. 321 - 322 .
6 - Gilson (E) : Introduction à l'étude de Saint Augustin , Librairie Philosophique J . Vrin , paris 1931 , p. 225 .
7 - Saint Augustin , Les Confessions , texte établi et tradut par Pierre de labriolle , les Belles Lettes , paris 1933 , XIII, 10 , no.11. 373; Deane (H , A) : The political and social ideas of st . Augustine , Columbia University Press , New york and London 1963 , p. 41.
8 - De Doctrina Christiana I , 4 , 33 dans Gilson : Opcit p. 211 - 212 .
9 - Gilson : Opcit , p. 213 .
10 - Gilson : Opcit , p. 214 .
11 - De Doctrina Christiana I , 21 , 22 , dans Gilson : Opcit p. 214 .
12 - Sermo 53 : X , II , dans Gilson : Opcit , pp. 214 - 215 .
13 - Saint Augustin : Enchiridion , Notes Par Riviére, De Brouwer Et Cie , Paris 1947 , XXX1 , 117 , p. 317 .
14 -Gilson (E) : Les Métamorphoses de la Cité de Dieu , Publications Universitaires de Louvain, J. Vrin , Paris 1952 , p. 37 .
15 - La Cité de Dieu : XV , 8 , p. 283 .
16 - Ibid L XIX , 24 , p. 545 .
17 - Gilson : Les métamorphoses , p. 39 . à 46 .
18 - La Cité de Dieu : X IV , 1, p. 229 .

19 - Les Confessions : XIII , 17 , n o. 20 , p. 380 .

20 - Deane : Opcit : P. 44 - 45 , Gilson : Les Métamorphoses , p. 55 .

21 - Enarratio in ps 64 : 6 , No. 9 , dans Note I Sur XVII , 20 , p. 380 des Con fessions .

22 - La Cité de Dieu : X V 7 , p. 279 .

23- Les Confessions : XIII , 17 , no. 20 , pp. 380 - 381 .

24 - La Cité de Dieu : XV , 17 , p. 390 .

25 - Ibid : XV , 1 , pp. 269 - 270 .

٢٦ – على سبل المثال فى . Ibid : XIV , 28 , p . 267 , XV , 8 , pp . 282 - 283

27 - Ibid : XV , 8 , p. 283 .

28 - Moshe Barasch : The City , in Dictionary of The histrory of ideas , Editor in Chief : Philip . p. Wiener , Charles Scribner and sons , New York, Volume I , 1973 , pp. 428 - 429 .

٢٩ – زيعور (على) : أوغسطينوس ، مع مقدمات في العقيدة المسيحية والفلسفة الوسيطية ، دارإقرأ ، بيروت ١٩٨٣ . ص ٢٢٥ .

30 - La Cité de Dieu : Opcit : XIV , 28 , p. 267 .

٣١ – القديس أوغسطينوس : خواطر فيلسوف فى الحياة الروحية، نقلها إلى العربية الخوري يوحنا الحلو ، التراث الروحى، الطبعة الثالثة ، دار المشرق ، بيروت ١٩٨٨: الكتاب السابع ، الفصل الخامس ص ٣٨٥ .

32 - Deane : Opcit , p. 31 .

33 - La Cité de Dieu V , 4 , p. 74 .

34 - Ibid: XV , 1 , pp . 268 - 270 ; X VII , 20 , p. 422 ; XVIII , 51 . p. 503 ; XX1 , 1 , 628 .

35 - Enchiridion : XX1X , 3 , p. 307 .

36 - Marrou (H) : Théologie de l´histoire , Editions du Seuil , Paris 1968 , p. 51 .

37 - Ibid : p. 51 .

38 - La Cité de Dieu : Opcit , V , 8 , p. 284 .

39 - Ibid : XVI , 1 , p. 313 .

40 - Ibid : XVI , 2 , p. 316 .

41 - Ibid : XV , 3 , p. 273 .

42 - Ibid : XV , 1 , p. 229 .

43 - Enchiridion : XVII , 65 , p. 217 .

44 - Les Confessions : XIII , 32 , n - 033 , p. 392 .

45 - Enarratio in Ps 61 : 8 , in Deane : Opcit , p. 31 .
46 - La Cité de Dieu : XV , 2 , p. 272.
47 - Ibid : XX , 9 , p. 680 .
48 - Ibid : XV , 15 , p. 285 .
49 - Ibid :XV , 1 , p. 270 .
50 - Ibid : XVIII , 54 , p. 511 .
51 - Marrou : Opcit , p. 71 .

٥٢ – توشار(رجان) : بمعاونة أخرين : تاريخ الفكر السياسي ترجمة د. على مقلد . الطبعة الثانية ، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ١٩٨٣ ، ص ٨٨ .

53 - La Cité de Dieu : XI , 1 , p. 150 .
54 - Ibid : I , 35 .

٥٥ – القديس اوغسطيوس : خواطر فيلسوف ، الكتاب السابع ، الفل الخامس ، ص ٢٨٥ .

56 - De Gen , ad , Litt : XI , 15 ; Enarr , in Ps 61 , 8 , dans Marrou : Ambivalence du temps de l'histiore chez Saint Augustin , Vrin , paris 1950 , p. 71 .
57 - Gilson : Introduction p. 220 à p. 228 , Marrou : Ibid p. 78 .
58 - La Cité de Dieu : XV , 8, p. 282 .
59 - Ibid : XV , 5 , p. 276 .
60 - Ibid : XV , 6 , pp . 276 - 277 .
61 - Ibid : I , 35 .
62 - Ibid : XIX , 26 , pp. 545 - 546 .
63 - Enchiridion : XV , 56 , p. 203 .
64 - Enar : in Ps . VII , 9, in Deane : Opcit , p. 37 .
65 - La Cité de Dieu : XVIII , 49 , pp. 500 - 501 .
66 - Ibid : XVIII , 49 , p. 501 .
67 - Ibid : XIX , 17 , p. 542 .
68 - Enchiridion : XV , 56 , p. 203 .
69 - Gilson : Les Métamorphoses : P. 59 à 64 .
70 - La briolle (Pierre) : La réaction Paienne , pp. 168 - 169 ; Gilson : Ibid , p. 20 à 22 .
71 - Gilson : Ibid , pp. 23 - 24 .
72 - Gilson : Ibid : p. 25 .
73 - Ibid , p. 26 .
74 - Prudence : Contra Symmachum II , p. 609 à 635 , dans Ibid . p. 29 .
75 - Gilson : Ibid , pp. 28 . 29 .

76 - Chateaubriand : Etudes historiques , dans préface de J. Trabucco aux confessions , Garnier - Flammarion , Paris 1964 , pp. 9 - 10 .

77 - Deane : Opcit , p. 173 .

78 - Deane : Opcit , p. 9 à 11 .

79 - La Cité de Dieu : XIX , 17 , p. 540 .

80 - Ibid : XIX , 17 , p. 541 .

81 - Ibid : XIX , 26 , pp. 545 - 546 .

82 - Enar in Ps : CXXIV , 7 , in Deane: Opcit , p. 149 .

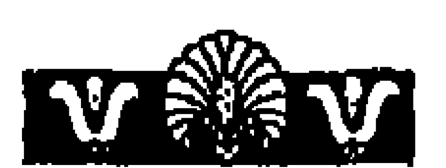
83 - Confessions : III , 8 , no.15 , pp. 57 - 58 .

84 - Combés : La doctrine politique de St Augustin p. 150 à 157 dans Deane : Opcit , p. 308 .

85 - Deane : Opcit , p. 224 .

86 - Augustinus : Contra Litt . Petil , II , 20 , no. 45 in Deane : Opcit , p. 144 .

86 - Augustinus : Expositio quarundam propositionum ex Epistola ad Romanos , 72 in Deane : Opcit , p. 144 .



الخاتمة

وفى ختام هذا البحث أرى لزامًا علىّ الاعتراف بأننى كثيرًا ماتهت ، وكثيرًا ما غامت الرؤية أمام عقلى فتوقفت لأعيد النظر ولأطرح على نفسى هذا السؤال الملح : مالذى أبقى عليه وما الذى ينبغى على استبعاده لأنه لا يزيد عن كونه حشوًا وتجميعًا للمعارف مما لا يفيد موضوعى حقيقة ، أو بعبارة أخرى كنت أتوقف لأتساءل ما هى على وجه التحديد والدقة قضايا موضوعى . ومرجع هذه الحيرة وهذا التشتت أن الموضوع نفسه جديد على البحث الفلسفى ، فلا هو فلسفة تاريخ ، ولا هو لاهوت خالص إنما هو مزيج بين الاثنين يأخذ من فلسفة التاريخ قضاياها ومن اللاهوت مفاهيمه ومقولاته. وبالرغم من اشتغالى بفلسفة التاريخ منذ ما يزيد على العشرين عامًا ، وباللاهوت منذ ما يقرب من العقدين ، أى بالرغم من الفتى للمجالين فقد كانت عملية المزج بينهما شديدة الصعوبة لأنها غير مسبوقة على بساط البحث الفلسفى إلا بمحاولات قليلة للغاية أى لأن النموذج الذى كان يمكننى احتذاؤه لم يكن واضحًا . وهذه المحاولات هى كتاب تيلز Thils وعنوانه " لاهوت التاريخ " Théologie de l' stoire، وكتاب لوفيز Lovith وعنوانه " العناصر اللاهوتية فى فلسفة التاريخ " The theological

implications in the philosophy of history وكتاب مارو الصغير " لاهوت التاريخ " Théologie de l' histoire . ومما كان يزيد الأمر صعوبة أن أوغسطين نفسه لم يكن لاهوتيًا بالمعنى الدقيق للكلمة ، بل هو نفسه لم يعرف مصطلح اللاهوت وكان اشتغاله كله بما أسماه بالحكمة المسيحية أو بالمذهب المسيحى . وتفسيراً لذلك أقول أو أوغسطين كان مدشنًا فحسب للاهوت وإن كان من العسير اعتباره أحد رجاله إذ كان همزة الوصل بالنسبة للعالم الغربى بين العصر القديم ودعامته الثقافية هى الفلسفة ، وبين العصر الوسيط وحجر الزاوية فيه هو اللاهوت .

مزجت إذن بين كل من فلسفة التاريخ واللاهوت فأخذت من الأولى قضاياها التى استقرت وأصبح متفقًا عليها وبحثت عن مضامين هذه القضايا فى نسق أوغسطين اللاهوتى الهائل مع انتباهى إلى أن معالجات أوغسطين لابد وأن تكون مختلفة منهجيًا عن معالجات فلسفة التاريخ ، وإلى أن مفاهيمه ستكون مغايرة إلى حد كبير .

ولقد تبين لى بعد أن سرت فى البحث خطوات أن أوغسطين لم يعن فحسب بتفسير التاريخ لاهوتيًا بل عنى كذلك بالمنهج الذى استخدمه لتحقيق ذلك ، أى أن أوغسطين عنى باستمولوچيا التاريخ قدر عنايته بالتنظير له ، وهى القضية التى عرضت لها فى الفصلين الأولين وعنوانهما " العلم والفلسفة والحكمة " و " التاريخ والتأريخ " . ولقد اقتضى منى ذلك تحديداً لبعض المفاهيم ولبعض العلاقات الجوهرية فى نسق أوغسطين . ومن هذه المفاهيم مفاهيم العلم والفلسفة والحكمة والزمان والتاريخ . ومن العلاقات علاقة التاريخ كعلم بكل من الفلسفة والحكمة ، والعلاقة النفعية التبادلية بين التاريخ والعقيدة المسيحية ، وعلاقة الزمان – الذى أظن أنه فشل فى تحديده أنطولوچيًا ومعرفيًا – بالتاريخ . ولقد تبين لى أن الزمان عنده واحد أما

التاريخ فمزدوج : فثمة تاريخان متداخلان أشد التداخل بحيث يستحيل الفصل بينهما هما تاريخ مدينة الله وتاريخ مدينة الأرض . ووحدة الزمان هذه وازدواجية التاريخ أمران لم أستطع تبينهما إلا بفضل التحليل اللغوى للنصوص الأوغسطينية فى أصولها اللاتينية . ومن المعروف أن المقولة العكسية هى الشائعة عند الباحثين أى : وحدة تاريخ وازدواجية زمان .

واتضح لى أن منهج أوغسطين التاريخى لا يقتصر كما ظن أغلب الباحثين على التأويل بل يتسع فى الحقيقة ليشتمل على خطوات أخرى دقيقة ومحكمة . وصحيح أن أوغسطين لم يعرض لهذا المنهج المتعدد الخطوات بشكل تنظيرى إلا أنه طبقه تطبيقًا واسعًا فى كتاباته ! التى عالج فيها قضايا التاريخ ، فكان على استخلاص خطوات هذا المنهج من تطبيقاته.

وفى مجال لاهوت التاريخ التأملى سعيت لتحديد علاقة ارادة البشر بارادة الله الصانع الأعظم والمحرك الأول للتاريخ . ولقد إضطرنى ذلك للسير بصبر مع أوغسطين فى متاهات معالجاته لمفاهيم حرية الاختيار وخطيئة آدم والعلم الألهى المسبق واللطف الإلهى والخلاص .

ومن حسن الحظ أننى انتبهت إلى أن من يبغى الوقوف على حقيقة نظرية أوغسطين الشهيرة عن المدينتين عليه البدء بتأصيلها فلسفيًا وسياسيًا وعقائديًا وتاريخيًا . وعندما قمت بذلك اتضح لى أن أوغسطين صاغ هذه النظرية من مجموعة من العناصر المستقاة من مصادر عدة ، منها الفلسفى اليونانى ، ومنها السياسى الرومانى ومنها العقائدى اليهودى – المسيحى ، ومنها الخاص بالظرف التاريخى القاسى الذى عاشه ألا وهو سقوط روما المسيحية فى أيدى البرابرة . كما اتضحت لى هذه الحقيقة المفسرة لكل النظرية : أن أوغسطين لم يبذل كل هذا الجهد فى إعادة صياغة مفهوم

المدينتين إلا دفاعًا عن المسيحية ضد خصومها ، ولذا جعل عنوان كتابه الذى ضمنه نظريته هذه هو " فى مدينة الله ردًا على الوثنيين "De Civi-tate Dei Contra Paganos . لم يعد الخطر يحيط بمفهوم أو آخر من المفاهيم المسيحية كما كان يحدث فيما سبق بل أصبح يهدد وجود المسيحية برمته !

ولعل أغرب النتائج التى توصل إليها البحث على الإطلاق هو أن العلاقة بين مدينة الله ومدينة الأرض ليست علاقة ثنائية أساسها الصراع بين طرفيها المنفصلين إنما هى علاقة ازدواجية يتداخل طرفاها ويختلطان بشدة الواحد بالآخر بالرغم من اختلافهما وتناقضهما .

وفى مجال اللاهوت السياسى الذى هو نتاج للاهوته التاريخى تبين لى أن أوغسطين أقدم على خطوة جريئة ومبتكرة للغاية ألا وهى الفصل بين الدين والدولة وذلك لصالح العقيد وليس لصالح الدولة مما جعل منه رائدًا لهذا الموقف – موقف الفصل بين السلطتين – على عكس ما يذهب إليه جل الباحثين السياسيين . فحقيقة الأمر أن أوغسطين سعى – ضمانًا لعدم المساس بالمسيحية ولإستقرارها فى المستقبل – لإثبات أن عظمة روما فى الماضى وذلك قبل أن تتخذ من المسيحية دينًا رسميًا لها ، مرجعها لعدة عوامل ، وأن سقوطها كان نتيجة لإضمحلال هذه العوامل وللفساد الذى أخذ ينخر فيها . ذهب إلى أن ما سقط هو روما الدولة ، أما المسيحية فلا شأن لها بالأمر كله . وإذا كانت الكنيسة قد وظفت لاهوت أوغسطين السياسى لتحكم قبضتها على السلطة السياسية طوال العصور الوسطى فإن أوغسطين نفسه كان شاغله الشاغل على العكس من ذلك تمامًا هو الفصل بين السلطتين .

ولقد سعيت – وإن كنت لا أدعى البتة أنى نجحت فى ذلك إلى التمييز والفصل بين طرفى بعض الثنائيات التى شاع التوحيد بينهما مثل ثنائية مدينة الأرض والدولة ، ومدينة الله ولكنيسة ، والكنيسة الأرضية والكنيسة السماوية ، والكنيسة والسلطة السياسية . ولقد جعلتنى عناية أوغسطين الواسعة باللاهوت السياسى أتشكك فى حقيقته : هل كان بالفعل لاهوتيًا صوفيًا كما يشاع عنه أم كان منظرًا سياسيًا من الطراز الأول يعمل لصالح المسيحية فى الحاضر والمستقبل؟.ولتنظيم العلاقة بين الدولة والمسيحيين دعا هؤلاء إلى الإلتزام بنوع من التعايش السلمى معها بمعنى أن عليهم التمسك بالسلبية تجاه ظلم وطغيان واستبداد السلطة طالما هى لا تصطدم بالعقيدة، وعليهم من جهة أخرى مساندة السلطة إذا ما اقتضت الظروف ذلك . وأثبت هذا البحث أن التأرجح بين الدعوة للسلبية والدعوة للإيجابية لم يكن إلا استجابة للظروف التاريخية التى كانت تمر بها المسيحية فى عصره إذ أصبحت المسيحية هى دين الأكثرية ، فلو استجابت هذه للمقولة المسيحية الشهيرة " اعط لقيصر ما لقيصر واعط لله ما لله " أى لو امتنعت تمامًا عن أية مشاركة فى الحياة العامة لسقطت الدولة بالضرورة ، ولما كانت الدولة فى عصر أوغسطين تساند الكنيسة والمسيحية وتصد المرتدين عنها بقوة وتتصدى لكل من يمسها فكان لابد من رد الجميل والدعوة لمساندتها . هذه النزعة البرجماتية الواضحة المختفية وراء غلالة مسيحية صوفية اجتهد البحث فى الكشف عنها .

هكذا نظرت لأوغسطين وهكذا رأيته ، وإن كنت لا أطمع فى أن تكون نظرتى صائبة تمامًا وإن تكون رؤيتى سليمة فعزائى إذا لم يتحقق الهدف أننى سعدت بصحبة أوغسطين لمدة أربع سنوات .

المراجع

أولا : مؤلفات أوغسطين

أ - باللغات الأجنبية

1 - Augustinus : De Civitate Dei contra Paganos,Lipiae Sumtibus Ernesti Bredtii 1877

2 - Saint Augustin : La cité de Dieu, Traduction de l'Abbé g. Vidal , Maison Aubanel Pére,1930.

3 - Saint Augustin. !es confessions,texte établi par pierre de labriolle , 2tomes, 2ème édition les Belles Lettres, Paris 1933 - 1937.

4 - Saint Augustin: Les confessions, traduction, préface et notes par J.trabucco, Garnier- flammarion paris 1964.

5 - : Saint Augustin Enchiridion, texte ,traduction ,notes par Riviére,oeuvres de saint Augustin, 1ère série: Opuscules, Desclée, de Brouwer et Cie, Paris 1947.

6 - : Saint Augustin De fide et symbolo,texte, traduction, notes par Rivière, Oeuvres de Saint Augustin lère, Série, Opuscules, Descleé De Brouwer et Cie, Paris 1947 .

ب - الترجمات العربية

٧ - القديس اغوسطينوس : خواطر فيلسوف فى الحياة الروحية، نقلها الى العربية الخورى يوحنا الحلو، التراث الروحى، الطبعة الثالثة، دار المشرق بيروت ١٩٨٨

ثانيا : المراجع باللغات الأجنبية

1 - Bède (griffiths) : Expérience chrétienne, mystique hindoue, traduit de l´anglais par charles H.de Brantes, rencontres, Editions du cerf Paris 1983 .

2 - chenu (M.-D): la théologie comme Souree au XIIIè siècle, clans Archives d´histoire doctrinale et littéraire du Moyen âge,2 éme année 1927, librairie philosophique J.Vrin, paris 1927.

3 - Copleston (f): Histoine de la philosophie,la philosophie médiévale d´Augustin à Scot, Casterman, Paris 1964

4 - Cresson (A) : Saint Augustin, sa vie,son oeuvre avec un exposé de sa philosophie

5 - D´Arcy and Others: Saint Augustine, Meridian Books, New york 1957

6 - Deane (H.A) : The political and social ideas of st. Augustine, Columbia university press,New york and london 1963 .

7 - Duhem (P): le système du monde.Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic, tomeII libraire scientifique A. Hermann et fils, Paris 1914

8 - Foulquié (P) avec la collaboration de Raymond Saint - Jean : Dictionnaire de la langue philosphique , Presses Universitaires de France , Paris 1962 .

9 - Fustel de Coulanges : La cité antique , Librairie Hachette , 28 éme édition , Paris 1924 .

10 - Gardeil (Le Père) : La structure de l' âme et l'expérience mystique, Gabalda Editeur, Paris 1927.

11 - Gilson (E) : Introduction à l'étude de Saint Augustin, Librairie philosophique. J. vrin, Paris 1931.

12 - Gilson (E) : Les métamorphoses de la cité de Dieu, publications Universitaires de Louvain, Librairie philosophique. J. Vrin, paris 1952.

13 - Groupe de théologiens : Initiation théologique, tome IV, l'econmie du Salut, les éditions du cerf, 1954.

14 - Guitton : Le temps et l'éternité Chez Plotin et Saint Augustin, Boirin etcie, Editeurs, paris 1933.

15 - Labriolle (Pierre de): Histoire de la littérature Latine Chrétienne, Les Belles Lettres, Paris 1920.

16 - Labriolle (Pierre de) : La réaction paienne ; L'Artisan du livre, Paris 1934.

17 - Marrou (Henri - Irénée) : Saint Augustin et la fin de la culture antique, E. De Boccard Editeur, Paris 1938.

18 - Marrou (Henri - Irénée) : Ambivalènce du temps de l'histoire chez Saint Augustin, Librairie J. Vrin, Paris 1950.

19 - Marrou (Henri - Irénée) : théologie de l'histoire, Edittions du Seuil, Paris 1968.

20 - Martin (L'Abbé Jules) : Saint Augustin, les grands philosophes, seconde édition, Librairie Félix Alcan, Paris 1923.

21 - Padovani (Umberto A.) : Filosofia e teologia della storia, Morcelliana, 1953.

22 - Rice (Eugéne F) : The Renaissance Idea of Wisdom, Harvard Unisversity Press 1958.

23 - Shotwell (J. Th) : The history of history, New York 1939.

ثالثا : المراجع باللغة العربية :

١ – بارنز (هارى المر) : تاريخ الكتابة التاريخية ، ترجمة محمد عبد الرحمن برج ، مراجعة د. سعيد عبد الفتاح عاشور ، الجزء الأول ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٤ ،.

٢ – بيورى (ج . ب) : التقدم ، ترجمة أحمد حمدى محمود ، مراجعة أحمد خاكي، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ١٩٨٢ .

٣ – توشار (چان) بمعاونة لويس بودان وآخرين : تاريخ الفكر السياسى ، ترجمة د. على مقلد ، الطبعة الثانية ، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ١٩٨٣ .

٤ – حنفى (حسن) نماذج من الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط ، الطبعة الأولى ، دار الكتب الجامعية ، ١٩٦٩ .

٥ – حورية مجاهد : الفكرالسياسى من أفلاطون إلى محمد عبده ، مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٨٦ .

٦ – زيعور (على) : اغوسطينوس ، مع مقدمات فى العقيدة المسيحية والفلسفة الوسيطة ، دار إقرأ ، بيروت ١٩٨٣ .

رابعا : الموسوعات والمعاجم

أ – باللغات الأجنبية

1 - Barasch : The city , in Dictionary of the history of ideas, Editor in chief : Philip. p. Wiener , charles Scribner and Sons , New York , Volume I, 1973 .

2 - Portalié (E) : Saint Augustin , dans Dictionnaire de théo-

logie caththolique sous la direction de Vacant (A), Mangenot (E), Amann (E) , tome I , 2 ème Partie Paris 1923 .

ب - باللغة العربية

١ - إبن منظور : لسان العرب ، دار المعارف ، الجزء الرابع ، القاهرة ، د. ت .

٢ - معجم اللاهوت الكتابي ، أشرف على الترجمة نيافة الأنبا انسوطنيوس نجيب ، دار المشرق ، بيروت ١٩٨٦ .



فهرس الكتاب

Zeinab Mahmoud El Khodeiry

La Théologie de l'Histoire Chez Saint Augustin

Dar El Sakafa , Le Caire

1992


دار المعارف
١٠,٠٠


Bibliotheca Alexandrina
04449957